مُعتَزلة البَصْرَة وبَغْدَاد

د. رشيد الخيّون



- دار الحكمة -



مُعْتَزِلة البَصْرَة وبَغْدَاد

* معتزلة البصرة وبغداد

* د. رشيد الخيون

* الترقيم الدولي ISBN1 898209065

* طبعة أولى/ تشرين الثاني ١٩٩٧.

* الناشر: دار الحكمة ـ لندن

88 Chalton Street, London NWI IHJ
Tel: 0171 383 4037 - Fax: 0171 383 0116

* توزيع: بيسان للنشر والتوزيع

□ ص. ب. ٥٢٦١ ـ ١٣ بيروت ـ لبنان

□ هاتف ٣٥١٢٩١

مُعْتَزِلة

البَصْرَة وبَغْدَاد

د.رشيد الخيّون

"من بركةِ المعتزلةِ أنَ صبيانَهم لا يخافونَ الجن"

التنوخي، نشوار المحاضرة

مُقَدِّمَة

من بين مخلفات التاريخ يبرز الاعتزال، بمقالات شيوخه، محفزاً نشطاً في استلهام دلالات العقل مقابل النقل، والتحرر من أسر رتابة النصوص. بسبب أن هذا الفكر يمتلك رؤية حيوية حول الوجود كطبيعة وإنسان، وعلاقتهما با لله. رؤية تُمكن الإنسان، إلى حدٍ ما، من حرية التصرف في شأنه الاجتماعي، ومن التأثير الواعي على الطبيعة، وتوجيهها لمصلحته. حاول المعتزلة في مختلف مراحلهم الكلامية والفلسفية تأكيد مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وبدون شك، يقود ذلك إلى تفعيل دور العقل في تنظيم الحياة الاجتماعية والاستفادة من الطبيعة بشكل خلاق، بعد فهم قوانينها. ويبرر أحد رموز الاعتزال البصريين القاضي عماد الدين عبد الجبار في "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" اعتبار العقل الأصل الأول في الإيمان والحياة، حتى قبل القرآن الكريم والسنة النبوية بقوله: "لأن به يُميز بين الحسَن والقبيح، ولأن به يعرف الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، وربما تَعجَّبَ من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر. وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن بـه يُعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب".

وقد عبر شيوخ الاعتزال الآخرون عن هذا الأمر، وقبلهم المتكلمون، والريادة في ذلك لجهم بن صفوان، بمبدأ "الفكر قبل ورود السمع". والمقصود بورود السمع هو النص المنقول، خبراً، أو رواية، أو وحياً. وفي هذا المجال طرح المعتزلة أفكاراً بالغة الأهمية

تجلت في رؤيتهم الخاصة لمكانة العقل في تحديد العلاقة بين الله والإنسان، ورؤيتهم المتطورة تجاه طبائع الأشياء وخصوصيتها. ويفهم من هذه الأفكار أن المعتزلة مالوا إلى القول بعدم تدخل الله في الكون، بعد خلقه، إلا من خلال تلك الوسائط. فالناس يحددون بعقولهم حياتهم الاجتماعية من نظام اجتماعي وسياسي، وهذا يتطلب تحريرهم من سطوة القدر. وتتحدد الطبيعة، كوجود وعلاقات، من خلال ما ترك الله فيها من طبائع وقوانين.

ورغم أنَّ هذه الأفكار الكلامية والفلسفية المثيرة، عصر ذاك، ولعلها ما زالت مثيرة في الزمن الحالي أيضاً، حاول مؤرخون عديدون أن يعطوا الاعتزال أبعاداً سياسية بحتة، بدءاً من ربط وجود الاعتزال كفكر وفلسفة بالذين اعتزلوا الخلافات في السلطة الإسلامية بين مركز الخلافة والمتمردين، سواء كان ذلك في معركة الجمل أو معركة صفين، فتسمية معتزلة اشتقت من العزلة. وبالغ بعض المؤرخين أيضاً في الدور السياسي الثوري للمعتزلة في مواجهة السلطة الأموية ثم العباسية. كذلك بالغ مؤرخون محابون في اعتبار المعتزلة حماة الدين ضد فرق إسلامية، وديانات وفلسفات منها المانوية وديانات إيرانية وهندية ويونانية، انطلاقاً من فلسفة التوحيد المعتزلي الخاصة في تنزيه الذات الإلهية من الصفات، ومن إشغالهم لموقع فكري كادت تلك الديانات والفلسفات أن تحتله، وفي هذه المهمة عدّوا مجددين للدين الإسلامي وتخليصه من غلاة ومشركين.

والظاهر أن هذه الآراء وغيرها التي ظنها المؤرخون والباحثون، في شأن المعتزلة، أتت كمحاولات في الدفاع عنهم ضد ما نسب لهم في التاريخ المللي والنحلي من مثالب وكفريات، يوم سُميت أفكارهم بالفضائح والشنائع والأكاذيب. لكن تلك الآراء السليمة النية غطت على الجوهر الفلسفي للاعتزال في النظر للإنسان كائناً حراً مسئولاً عن أفعاله، والنظر إلى ظواهر الكون وهي متناسقة في علاقات وقوانين.

أما مؤرخو الملل والنحل من المعتزلة فقد تبنوا الدفاع عن جماعتهم بطريقة لا تعقل عندما نسبوا إلى طبقات الاعتزال، طبقة مقدسة، الخلفاء الراشدين الأربعة، وعمر بن عبد العزيز، وابناء واحفاد علي بن أبي طالب، وصلحاء الصحابة والتابعين. ومحاولة

التأصيل هذه اساءت إلى مصداقية الرواية التاريخية عند المعتزلة، بما فيها من تهويل ودعاية، وخلاف ذلك يرجع الاعتزال في أصوله إلى منْ قتلوا صبراً وما زالوا متهمين، كمعبد الجهني والجعد بن درهم والجهم بن صفوان، هذه الحقيقة وردت من أعداء الاعتزال من المؤرخين، لكن هذا لا يعفيهم من حشوا التاريخ المللي والنحلي بالاغاليط ضد المعتزلة وغيرهم.

إن المحاولات، القديمة منها والحديثة، في كتابة تاريخ المعتزلة كانت بعيدة عن مسار الاعتزال التاريخي، وعلاقته بالمدن التي ظهر فيها. فالإسلام كان في كل مكان، ولكن لماذا يظهر المعتزلة وإخوان الصفا بحاضرتي العراق، البصرة وبغداد، دون غيرهما من المدن؟ إن الطريقة التي كتب فيها تاريخ المعتزلة والفرق الفكرية وتاريخ الفلسفة بشكل عام، التي سُجلت عربية إسلامية فقط، هي نفس الطريقة التي كُتب فيها تاريخ المدن والحواضر العراقية، ولعلّ هذا التعامل كان أخف بالنسبة لمدن الآفاق الأخرى مثل إيران وبلدان ما وراء النهر، ومصر وغيرها. فبغداد نسبت إلى أبي جعفر المنصور، والبصرة نسبت إلى عتبة بن غزوان، والكوفة نسبت إلى سعد بن أبي وقاص، وكل الذي عمله هؤلاء هو بناء مسجد ومعسكر لمواصلة الفتح، بصخور الزقورات والمعابد والسدود القديمة!

ظهرت دعوة المعتزلة في أجواء عراقية، البداية كانت بالبصرة، ثم تأسس فرع لهم ببغداد في بداية القرن السابع الميلادي أو (الثاني الهجري) على يد بشر بن المعتمر. أما تسميتهم بالمعتزلة فقد وردت من قبل الخصوم، لكنهم وافقوا عليها وباركوها. يقول القاضي عبد الجبار في كتابه "المجموع في المحيط بالتكليف" في تسميتهم بالمعتزلة: "إنما تسمينا بالعدل والتوحيد، لأنا أثبتناه تعالى واحداً عدلاً، وأن التسمية في الاعتزال مدح بالآيات التي في القرآن، وأن السبب في التسمية بهذا الاسم هو اعتزال عمرو (ابن عبيد الباب) وخلعه الحسن (البصري)، لوحشة لحقته من قتادة (السدوسي، فقيه أعمى، ورث رئاسة حلقة الحسن بعد وفاته). فقال قتادة اصبح عمرو معتزلياً". وفي قناعتهم بهذا اللقب أو التسمية يقول وزير المأمون ابن يزداذ في كتابه "المصابيح": "إن كل أرباب

المذاهب نفوا عن أنفسهم الألقاب إلا المعتزلة، فأنهم تبجحوا به، وجعلوا ذلك علماً لمن يتمسك بالعدل والتوحيد، احتجوا في ذلك أنه تعالى ما ذكره إلا في الاعتزال من الشر".

من رواد الاعتزال الأوائل بالبصرة كان واصل بن عطاء الغزال، وعمرو بن عبيد الباب، وعثمان الطويل، وأبو الهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النظام، ومعمر بن عباد السُلمي، وأبو عثمان الجاحظ، وثمامة بن أشرس، وأبو يعقوب الشّحام، وأبو علي الجبائي، وبشار بن برد الشاعر، وأبو الحسين بن الراوندي، وضرار بن عمرو، وأبو الحسن الأشعري (قبل خروج آخر أربعة من الاعتزال إلى مذاهب أخرى)، وغيرهم. أما ببغداد، فمنهم: بشر بن المعتمر الهلالي، وراهب المعتزلة أبو موسى صبيح المردار، وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، وعبد الله الإسكافي، وعبد الرحيم الخياط، وأبو القاسم الكعبي (البلخي).

كان واصل بن عطاء على صلة بالحسن البصري الذي ينحدر من دست ميسان (العمارة حالياً) وكانت هذه الصلة صلة المريد بالشيخ أو التلميذ بالاستاذ. فالحسن كان صاحب حلقة دراسية في مسجد البصرة، يتحلق حوله عدد من الزهاد والمنقطعين إلى العلوم الدينية والتأمل، كانت هذه الحلقة بعيدة عن السياسة إلى حد ما. فشيخها كان خائفاً من الحجاج بن يوسف الثقفي طيلة ولايته التي استمرت عشرين عاماً على العراق، وكانت فترة مرعبة بالنسبة لهذا الشيخ والعراقيين كافة. ورغم هذا الانزواء عن السياسة والخوف المتأصل في النفس فان الحجاج قال عنه: "غلبني علجٌ[1] تواريه أخصاص (بيوت القصب) البصرة". ولا ندري بأي شيء غلب الحسن البصري الحجاج

---

[1]- وتعني الفلاح من السكان الاصليين (جمال جودة، العرب والأرض في العراق، ص١٠٩). وورد في كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف (ص٢٤-٢٥): "فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها فما يسد الثغور وما يكون للذرية والارامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق". وفي القاموس:العلج يعني الرجل من الكفار من غير العرب، والظاهر أن هذا اللقب أو النبز ظل يُطلق على فلاحي البلدان المفتوحة حتى بعد اسلامهم.

الرهيب؟ لعله غلبه بعفته، والسعادة الروحية التي يفتقدها الحجاج وكل ظالم على الأرض!

تنافست على وراثة اسم الحسن البصري وتراثه الفقهي مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية، من التي ظهرت في زمانه ومن التي ظهرت في ما بعد، ومن المسيحيين مَنْ عدّه من الرهبان المباركين، وهناك مَنْ عدَّ الزاهدة رابعة العدوية من مريديه، وأنهما كانا يصليان معاً على سجادة تطوف فوق ماء الفرات، ورد ذلك كضرب من ضروب الخيال الصوفي، فالمتصوفة هم الآخرون يعدّون الحسن البصري سلفاً لهم.

حاول بعض المؤرخين نسب الاعتزال إلى الحسن البصري، فقد عدّه مؤرخو الملل والنّحل المعتزليون من طبقة الاعتزال الثالثة. بينما المعروف تاريخياً ان الاعتزال ظهر خلاف رغبة هذا الشيخ، بعد أن انقسمت حلقته وانصرف العديد من مريديه عنه، ليلتفوا حول واصل بن عطاء الذي كثر حوله الأتباع. كان إعلان الاعتزال الظاهري بالقول بمبدأ "المنزلة بين المنزلتين" (صاحب الذنب الكبير وسط بين منزلتي الإيمان والكفر، على أساس أن الايمان ثابت والكفر زائل). كان إعلان واصل لهذا المبدأ خلافاً لقول الخوارج في المذنب أنه كافر، وخلافاً لقول المرجئة أنه مؤمن، ومخالفاً أيضاً لقول الحسن البصري أنه منافق. ان الموقف من أصحاب الكبائر لم يعدّ موقفاً فقهياً عادياً، كما يتصوره البعض، بقدر ما كان موقفاً سياسياً خطيراً، لأنه يتعلق بالموقف من أهل السلطة، وهذا هو بيت القصيد من تحديد الموقف والاختلاف عليه. وقد جاء موقف المعتزلة وسطاً بين الخوارج وتشددهم، والمرجئة ومرونتهم.

في مناظرة جمعت بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في مجلس الحسن البصري أنتصر واصل لمبدئه الجديد "المنزلة بين المنزلتين". وبعد انقطاع عمرو بن عبيد في المناظرة أنسحب هو الآخر من حلقة شيخه الحسن البصري، معلناً انتماءه إلى الاعتزال، ليصبح قطباً من أقطابه، ثم رئيساً للمذهب بعد وفاة واصل السنة١٣١هـ. هكذا أُعلن عن تأسيس الاعتزال، مذهباً فكرياً، من خلال طرح مبدأ "المنزلة بين المنزلتين" في زاوية

من زوايا مسجد البصرة، بعد استكمال مستلزمات التأسيس وسط مذاهب متعددة من شيعة، ومرجئة، وخوارج، وإباضية، وجبرية، وقدرية، ومفكرين محايدين.

شيدَّ المعتزلة كيانهم الفكري على مقالات تيارين معروفين، هما: نفاة القدر ومثبتوه، من القائلين بنفي الصفات (تنزيه الله مما تتصف به مخلوقاته) وخلق القرآن (القرآن ليس كلام الله بل مخلوق من مخلوقاته). إن نفي القدر ونفي الصفات عن الذات الإلهية هما فكرتان أساسيتان عند المعتزلة، وعليهما تعتمد مقالاتهم الكلامية والفلسفية الأخرى، وما القول في "المنزلة بين المنزلتين" إلا الشكل الظاهري الذي أعلن به واصل اعتزاله عن مجلس شيخه الحسن البصري، كما أسلفنا.

وجد المؤرخون القدماء، ومنهم معتزلة، في تسمية التيار الأول بالتيار القدري عدم اتفاق بين الاسم والمسمى، فالتسمية منسجمة مع التيار المناقض وهو التيار الجبري، ولذا مَيّز المؤرخون مخالفو الجبر بتسمية نُفاة القدر. ومن نُفاة القدر أَقتبس المعتزلة فكرة "نفي القدر"، لتصبح جوهراً في فلسفة العدل المعتزلي، فشرعية الحساب في الآخرة تتطلب التصديق بنفي القدر أولاً، إذْ تسفر عن حرية الإنسان ومسئوليته عن أفعاله. ومن أشهر نفاة القدر: معبد الجهني، وغيلان الدمشقي أو القبطي، وكلاهما قُتل بسبب أفكاره. أما التيار الجبري ، فهو من حيث الظاهر، كان على صلة وثيقة بالحكم الأموي. فمفكرو هذا التيار ينظّرون إلى وجود الحكم الأموي إرادة إلهية ليس من حق الناس تبديلها أوحتى الاعتراض عليها. لكن هذا التيار لم يكن متجانساً، فهناك العديد من منظّريه وإن كانوا يقولون بالإجبار، أي الفعل خيره وشره من الله ويبالغون في الغاء الأسباب الطبيعية والاجتماعية، إلا أنهم تبنوا فكرة "نفي الصفات" عن الذات الإلهية وفكرة "خلق القرآن" المتصلة بها. وهاتان الفكرتان لهما خطرهما على القائلين بهما، وهما فكرياً لا تقلان خطورة عن فكرة "نفي القدر". ومن أبرز هؤلاء المفكرين: الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، اللذان قتلا بحفلات دموية رهيبة من قبل الولاة الأمويين بالعراق، وإيران. وبسبب حضور الفكر القدري "نفي القدر" سمي المعتزلة بالقدريين كما

سموا بالجهميين نسبة إلى الجبري الجهم بن صفوان. وكذلك عَدَّ بعض مؤرخي الملل والنحل كل منْ ناقش في القدر إنه معتزلي، حتى قبل ظهور الاعتزال.

أصبحت فكرة "نفي القدر" جوهراً في فلسفة المعتزلة، بينما أصبحت فكرة "نفي الصفات" عن الذات الإلهية جوهراً في فلسفة التوحيد لديهم. أما مبادئ أو أصول المعتزلة الأخرى: "المنزلة بين المنزلتين" و"الوعد والوعيد" و"الامر بالمعروف والنهي عن المنكر"، ما هي إلا تطبيقات لمبدأ العدل كشروط لتحقيقه اجتماعياً. لم يكن المعتزلة، الوحيدين من التيارات والفرق الفكرية الذين تبنوا فِكَر نفي القدر، ونفي الصفات، والقول بخلق القرآن، بل ظهرت واضحة ورئيسية عند الإباضية الذين ظهروا بالبصرة قبل ظهور المعتزلة بكثير. والإباضية سائدة في عُمان حالياً، وهي مذهب سياسي وكلامي لا يسمح أتباعه في تسميتهم بالخوارج، بل يؤكدون أنهم الشراة والحرورية الأوائل، وإن الخوارج، مثل الازارقة والنجدات، قد انشقوا عليهم. وتأخذ مسألة أسبقيتهم على المعتزلة، زمنياً، بنظر الاعتبار عند تحديد الفضل الفكري في تبني "نفي القدر" و"نفي الصفات"، لكن الشائع حول تلك الأفكار أنها معتزلية، والإباضية غير سابقين لها. كذلك ظهرت فكرتا "نفي القدر" و"نفي الصفات" عند المذهب الشيعي الزيدي، فيما بعد، لكن الزيدية استبدلوا مبدأ "المنزلة بين المنزلتين" بأصل الإمامة الذي ضمه المعتزلة لأصل العدل، ومن المعروف أن للزيدية صلات متينة بالمعتزلة منها الصلة القديمة بين واصل بن عطاء وزيد بن علي، ثم التداخل بين معتزلة بغداد والزيدية بالاتفاق حول القول بإمامة المفضول قبل الفاضل، أي تقديم أبي بكر الصديق على علي بن أبي طالب، رغم أنَّ الأول هو المفضول والثاني هو الفاضل على حد اعتقادهم.

يستطيع الفريقان من نفاة القدر ومثبتيه أن يستندوا إلى آيات قرآنية في تأكيد شرعية رأي كل منهما، فنفاة القدر يستطيعون أن ينتصروا لرأيهم بآيات عديدة، منها: "فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يرهُ، ومنْ يعمل مثقال ذرة شراً يرهُ"[1]، "إنا أهديناهُ السبيل إما

---

[1] -الزلزلة، ٧-٨

شاكراً وإما كفورا"[١]، "وما تنفقوا من خيرٍ فإن الله به عليمٌ"[٢]. وكذلك يستطيع المثبتون أو الجبريون التدليل بآيات أخرى تؤكد وجهة نظرهم، منها: "قل لن يُصيبنا إلا ما كتب اللهُ لنا"[٣]، "والله يرزق منْ يشاء بغير حساب"[٤]، "وما يُعمّر من مُعمر ولا ينقصُ من عُمره إلا في كتاب إن ذلك على الله يسير"[٥] وغيرها. كذلك الحال بالنسبة إلى نفاة الصفات ومثبتيها فهناك آيات تجيز القول بالفكرتين، فمن الآيات التي تؤكد النفي: "فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"[٦]. أما مثبتو الصفات فيجدون شرعية رأيهم في آيات أخرى، تدل على جسمية الذات الإلهية، منها: "إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم"[٧]، "ويبقى وجه ربّك ذُو الجلال والإكرام"[٨]. كما يستدلون ببعض أسماء الله التسعة والتسعين دليلاً على هذه الجسمية.

وفي سبيل تجاوز ما تختلف به الآيات القرآنية مع ما ذهبوا إليه من نفي القدر، أو نفي الصفات، أو القول بخلق القرآن عمد المعتزلة إلى تأويل تلك الآيات، وتحميلها معاني تختلف عن لفظها الظاهر، ولهم في مجال تفسير أو تأويل القرآن تجربتهم الخاصة. وقد قدم إبراهيم بن سيار النظام نقداً شديداً إلى مفسري القرآن من الفرق والمذاهب الأخرى، مشيراً إلى خطئهم في التفسير على اللفظ الظاهر وعجزهم عن فهم واستيعاب كلمات القرآن ومدلولاتها العامة، وعن كشف المعاني الصحيحة لآياته. ومن وصيته لأهل المعرفة بخصوص المفسرين قوله: "لاتسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن

---

[١]-الانسان أو الدهر، ٣

[٢]-البقرة، ٢٧٣

[٣]-التوبة أو براءة، ٥١

[٤]-البقرة، ٢١٢

[٥]-فاطر، ١١

[٦]-الشورى، ١١

[٧]-الفتح، ١٠

[٨]-الرحمن، ٢٧

نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس".

بعد خصوصيتهم في تفسير القرآن يختص المعتزلة، من بين الفرق الإسلامية الأخرى، بموقف خاص من رواية الحديث النبوي. ورغم أنهم وجدوا طريقاً إلى تأويل القرآن، والتخفيف من قدسية الأحكام التي تنتج عن التفسير، لكنهم وجدوا صعوبة، وربما استحالة، في قبول أغلب الروايات عن النبي. وبدون شك، كان دافع هذا الموقف من التفسير والحديث هو ضرورة التخفيف من سطوة النقل على العقل في الحياة الاجتماعية، فمن المعروف أن السّنة النبوية، أي أقوال النبي ووصاياه وممارساته، هي ملزمة للمسلمين كافة بعد القرآن، فكثير من الأحكام أخذت شرعيتها من الأحاديث النبوية لا من القرآن، مثل قتل المرتد عن الإسلام، والختان، وعدم مصافحة النساء واختلاف صلاة المسلمين من مذهب إلى آخر وغيرها. كذلك أحتج المعتزلة بصعوبة وصول رواية سليمة عن النبي، فقد ميز أئمة الحديث بين أنواع من الأحاديث منها: الصحيح والحسن والضعيف والموضوع، إضافة إلى الأحاديث القدسية (كلام الله على لسان النبي من غير القرآن).

ومن آلاف الأحاديث النبوية توصل بعض المعتزلة إلى الالتزام بثمانين حديثاً فقط. ومن رأي كبار مفكريهم في رواة الحديث نذكر قول إبراهيم نأمن كذب الصادق، وخيانة الأمين، وقد ترى أن الفقيه يكذب في الحديث، ويدلس في الإسناد، ويدعي لقاء مَنْ لم يبلغه... ولولا أن الفقهاء المحدثين والرواة والصلحاء المرضيين يكذبون في الأخبار ويغلطون في الآثار لما تناقضت آثارهم ولا تدافعت اخبارهم". ومن شروط المعتزلة في قبول الرواية عن النبي هو أن يكون الحديث من نص قرآني لا يعارض التأويل، أو من إجماع الأمة على نقل خبر واحد لا تناقض فيه، أو من جهة العقل وضرورته. والحقيقة أن هذه الشروط تحول دون اعتماد حديث نبوي على الإطلاق. وفيما يتعلق أيضاً في قول المعتزلة بتقديم العقل على النص، ينصحون علانية في البعد عن التقليد، وأخذ المعرفة والإيمان بالنظر والاستدلال، أي تأكيد قاعدة "الفكر قبل ورود السمع".

انتقل المعتزلة بفكرتي"نفي القدر" و"نفي الصفات" من بساطة القول إلى الفلسفة، فقد ربطوا فكرة "نفي القدر" بفلسفتهم حول العدل الاجتماعي، فهم يرون الله عادلاً لا يفعل الظلم، ولهذا قد يتهمهم البعض بالثنوية، أي الايمان بأن للخير صانعاً هو الله، وللشر صانعاً آخر هو إبليس. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الفكر الديني، بشكل عام، لا يخلو من ثنائية الخير والشر، والاعتقاد بأن مصدر الأول هو الله ومصدر الثاني هو إبليس! ولماذا التشدد في الحذر من غواية الأخير؟ إذا كان غير مقتدر على خلق الشرور، أو إذا كان الإنسان لا يملك من أمره لا خيراً ولا شراً؟ وحسب هذا المنطق قد لا يجد حرجاً منْ يتقي شر إبليس، بطريقته، كما تذهب إلى ذلك تقاليد بعض الديانات، أو يُعاذ من شروره برب العالمين عند ديانات أخرى.

وارتباطاً بتطوير فكرة "نفي القدر" عن أفعال الإنسان تبنى المعتزلة مبدأ أسبقية العقل على الإيمان. ورغم اتفاق مفكري المعتزلة على نفي القدر اختلفوا في تفاصيل هذا النفي، من خلال تفرعات فلسفية حول مسألة توليد الفعل، فهناك منْ يقول باكتساب الإنسان لقدرته على الفعل من الله، وهناك منْ يحرر فعل الإنسان تماماً.

أما مسألة نفي الصفات عن الذات الإلهية، فقد بانت بسيطة عند واصل بن عطاء، الذي أخذها من بيئة البصرة الفكرية ومن اتصاله بجهم بن صفوان، ثم بدت عند خلفائه، المعتزلة، معقدة وفلسفية. وكان إدخال الفلسفة عليها بداية برأي أبي الهذيل العلاف، حين وحّد بين الذات الإلهية والصفات بفكرة "ان الله قادر وقدرته هو هي، وحي وحياته هو هي، وكريم وكرمه هو هو" الخ، وبهذا ألغى العلاف الثنائية بين الذات الإلهية وصفاتها، بعداً من أن تكون قديمة بقدم الله، أو أن يتصف الله بمعاكسها من الصفات، وهذا هو التنزيه المطلق الذي يؤكده التوحيد المعتزلي. وهناك من المعتزلة، من بينهم إبراهيم النظام وغيره، أكدوا صفة الذات كجزء من الذات لنفي الصفة المعاكسة عنها، فالقول ان الله كريم نفى البخل عنه، والقول أنه حي نفى الموت عنه، والقول أنه عادل نفى الظلم عنه، وهلمجرا. وهناك مفكرون آخرون فلسفوا العلاقة بين الذات الإلهية والصفات بأفكار أخرى. فقد جعل معمّر بن عباد الصفات

معاني لذات الله، كقوله: "ان الله عالم بعلم وأن علمه كان لمعنى والمعنى كـان لمعنـى لا إلى غاية". وفلسف أبو هشام الجبائي هذه العلاقة بقوله أن الصفات ما هـي إلا أحـوال الذات الإلهية: "الله هو عالم لذاته بمعنى ذو حالة هِي صفة المعلومية".

أن الكلام في نفي الصفات وغيرها من المسائل يبـدو عبـارة عـن تعقيـد لفظـي وفكـري مقصود، من قبل المعتزلة ومتكلمين آخرين، لكن المتفق عليه في تسمية هـذا التعقيـد هـو "الكلام الدقيق"، أي الفلسـفة قبـل أن تصبـح هـذه الكلمـة مصطلحـاً في متنـاول هـؤلاء المفكرين. فتعريف دقيق الكلام أو الفلسفة، حسب التعريف المعتزلي هو: "غامض الكـلام ولطيفه". وقد يكون للكلام الدقيق أو التفلسف، بنفي القـدر ونفـي الصفـات، معنـى في الفكر، وتتوقف عليه أمور كثيرة، ومع ذلك، هنـاك مجـادلات عديـدة، خاضهـا كبـار المتكلمين، وردت كرياضة فكرية لايُرجى منها مواقف فكرية معينة تهم حيـاة النـاس، ومنها الجدال بعلم الله ومكانه، وطبيعة أهل الجنة وأهل النار، هـل هـم متحركـون أم ساكنون وغيرها. ويصف الخياط هذه المجادلات بقوله: "إنما كان العلاف يتكلم في هـذا الباب الذي ذكرناه عن طريق النظر، ويشحذ به الافهام ويستخرج قوى المناظرين".

ترتبط فكرة خلق القرآن بنفي الصفات ارتباطاً مباشراً، والظاهر أن أول القائلين بهـا، في المصادر الإسلامية هو الجعد بن درهم ثم الجهم بـن صفـوان، ويبقـى البـاب مفتوحـاً فلعل الإباضية هم السابقون لهذه الفكرة. كذلك هناك مـنْ يحيـل تاريخهـا إلى ديانـات أخرى سـبقت الإسـلام. ويتفـق المعتزلـة كافـة علـى أن القـرآن ليـس كـلام الله، وأنـه مخلوق، شأنه شأن المخلوقات الأخرى، قـد ينطـق بـه نـبي أو يظهـر في شـيء آخـر، والحجة في ذلك، أن الكلام صفة من صفات المخلوق (الإنسـان)، وإذا كـان الله متكلمـاً فمعنى ذلك أن الكلام قديم بقدمه، وهذا مناقض لجوهر التوحيد.

إن فكرة خلق القرآن، التي تبنى المعتزلـة تعميمهـا ضمـن فلسـفتهم في العلاقـة بـين الذات الإلهية والصفات، أتاحت لهم فرصة تأويل القرآن، لأنه مخلـوق لله لا كلامـه، والأمـر مختلـف بـين أن يكـون القـرآن كـلام الله لاجـدال في نصوصـه أو مخلـوق مـن مخلوقاته، يمكن الاختلاف حوله وتحديد ما يناسب وما لا يناسب عصر مـن العصـور.

ولعلَّ القول بخلق القرآن شجع إبراهيم النظام على القول بعدم وجود إعجاز لغوي، وأن الأعجاز فقط كان في أخبار الغيب (فضيحة المعتزلة، ص ١١١).

يتضح من إصرار الآخرين على أن القرآن كلام الله وقديم بقدمه، هو تجسيد قدسية النص، والوقوف ضد التأويل الذي تبناه المعتزلة منهجاً في التفسير.

ومن تاريخ فكرة خلق القرآن أنها تحولت، فيما بعد، إلى محنة فرضها المأمون على فقهاء عصره، لم يكن لشيوخ المعتزلة دور سلطوي فيها ما عدا أنتساب قاضي القضاة أحمد بن داؤد إليهم، وقام بتنفيذ أوامر المأمون والمعتصم ثم الواثق في هذه المحنة أو غيرها. أما شيوخ الاعتزال فقد كان دورهم الاستشارة والتأييد. ومن الأحداث الطريفة التي حدثت خلال هذه المحنة: ان أحد الفقهاء لم يجد في القرآن ما يبرر القول بأن القرآن مخلوق، ليستعين به في الهروب من هذا الموقف، غير النص القرآني: "جعلناه قرآناً ..." فقال لمتحنيه إني أقول أن القرآن مجعول، والجعل هو الخلق، لكن هذه الحيلة لم تنطل عليهم، على أن يكون اللفظ صريحاً بالخلق لا بالجعل.

بدأت محنة القول بخلق القرآن يسيرة أيام المأمون، ثم اشتدت أيام المعتصم العسكري التربية والمراس بعيداً عن الفكر والمناظرات، فأخذ مخالفيه بالقوة مباشرة. وعند استخلاف المتوكل أصبح الإمام أحمد بن حنبل فقيه الدولة الأول، فحرم القول بخلق القرآن ونفي الصفات، بعد أن كانت عقيدة رسمية للخلافة، فدارت الأيام على المعتزلة واصبح الانتماء لأفكارهم محفوفاً بالمخاطر.

في ظل صدارة المعتزلة للحياة الفكرية ببغداد تحقق أنفتاح ملموس على الفرق الإسلامية والديانات والثقافات الأخرى، وما عُرف عن محنة أحمد بن حنبل وجماعته، أيام المأمون، كانت لا تتعدى دعوتهم إلى التناظر مع مخالفيهم، وهؤلاء كانوا يحرمون الجلوس مع المعتزلة وغيرهم على بساط واحد.

إن حقيقة موقف الحنابلة المتشدد من المناظرات الفكرية، عصر المأمون، أمتد إلى قرون لاحقة، وقد يفيد في هذا الأمر ما سنفصله في سيرة بشر بن المعتمر عن أبي بكر الباقلاني أحد شيوخ الأشاعرة في زمانه. وكان هذا قد ذكَّرَ شيخه الحسن الباهلي بموقف ابن

حنبل وجماعته من مناظرات المعتزلة والمأمون، عندما طُلب من الباقلاني والباهلي المشاركة في مناظرات عضد الدولة البويهي وقاضي قضاته المعتزلي، وكان الحاكم البويهي قد أفتقد فقهاء ومتكلمي الأشاعرة والحنابلة. فبعث قاضي القضاة إلى أبي الحسن الباهلي وإلى القاضي أبي بكر الباقلاني كتاباً دعاهما فيه إلى المشاركة، فكان رد الباهلي كما هو رد ابن حنبل. لامجلس مع كفار!

في ظل هذا الانفتاح كثرت المناظرات الفكرية بين مختلف الاتجاهات، بعد تأمين التناظر السليم والإذعان لنتيجة المناظرة مهما كانت. وفي هذا الصدد نذكر حدثاً من الحوادث بعض المناظرات لعله يعكس أجواء التناظر والتزاماته، فقد حدث أن أحد المتناظرين نهرَ مُناظره في حضرة المأمون بقوله له: "يا نبطي ما أنت والكلام؟"[١]، وقد رد المأمون بعنف على الشاتم بقوله: "الشتم عيّ والبذا لؤم، وقد أبحنا الكلام وأظهرنا المقالات، فمن قال بالحق حمدناه، ومن جهل وقفناه، ومن ذهب عن الأمر حكمنا فيه بما يجب". وفي ما بعد ظهرت مؤلفات في"آداب الجدل والمناظرة" تشير بوضوح إلى مبادئ عديدة منها: التحرز عن رفع اليد أو الضرب على الفخذ أو رفع الصوت أو الاستهزاء بطريقة ما خلال التناظر، وقد أباح بعض الفقهاء الابتسامة بدل القهقهة عند إفحام القابل.

وضع المعتزلة أسساً لظهور فلسفة مصدرها الإسلام، وخلفية العراق الفكرية التي تمتد إلى عشرات القرون، لكن كتابة التاريخ غير الموضوعية صورت مدن العراق عبارة عن صحاري ومستنقعات يقطنها بشر طوال الأنياب، وربما لهم ذيول، هذا ما قيل عن سكان البطائح أو عن أكراد الجبال. وترى عبد القاهر البغدادي في كتابه "الفرقُ بين الفرقِ" يصف شيوخ المعتزلة البصريين بأبناء السبايا.

بدون شك، ان المعتزلة تأثروا بفلسفات أخرى منها الفلسفة الإفلاطونية والارسطية، وببعض ما وصل من فلسفات الهند، وكذلك في الفلسفة الإيرانية القديمة التي كثيراً ما

---

[١]-المعروف عن النّبط أنهم سكان البطائح في جنوب العراق بين الكوفة والبصرة، وكانت مفردة النّبطي أو العلج تعني الشتيمة، وقد حلت محلها، في العصر الحاضر، مفردة معيدي أو شروكَي.

ناظر المعتزلة أقطابها من موبذات المجوس. ولكن ليس من الانصاف ان ينكر على المعتزلة إبداعهم الفكري ويعدّون مجرد ناسخين للفسلفة اليونانية، حسب وصف خصومهم في الفكر، مثل عبد الكريم الشهرستاني وأبي حامد الغزالي وغيرهما.

فمن نظريات المعتزلة الفلسفية المهمة في تأمل الكون، أشياء وعلاقات، نظرياتهم في الأجسام وتركيبها وعلاقتها بالأعراض. فقد توصل معمر السُلمي وبشر بن المعتمر إلى القول بمسئولية الأجسام عن خلق أعراضها، من لون ورائحة وطول وعرض وكل ما يطرأ عليها. وتوصل إبراهيم النظام إلى القول بالمداخلة والكمون في ظهور الأشياء بعضها من بعض بتدرج قانوني، وأن حركة الأجسام دائمة مطلقة والسكون لا وجود له إلا في اللغة، وهو القائل "الكون هو الحركة"، وهي العرض الوحيد، وباقي الأعراض ما هي إلا أجسام شفافة، وأن الجسم يتكون من أجزاء لا نهاية في تجزئتها. خالف النظام في هذه الأفكار أستاذه العلاف الذي أقتنع بأن الجسم يتكون من أجزاء محدودة، تنتهي إليها التجزئة، كذلك خالف النظام معمر السُلمي صاحب مقالة "الكون هو السكون".

إضافة إلى الفلسفة للمعتزلة إيماءات قيمة في علوم الطبيعة، منها تحديد شكل الأرض ودورانها، والجاذبية.

كذلك ناقش الفكر المعتزلي أموراً اجتماعية منها اصل اللغة، فمنهم منْ قال اصطلاح ومواضعة، ومنهم منْ قال بالتوقيف، تأملوا حالة الدولة (الإمامة) ومستقبلها، فلم يجعلوها أصلاً من الأصول، أي لا شرط لوجودها على الدوام، كما ذهبت إلى ذلك المذاهب الأخرى. ولعل هشام الفوطي وأبو بكر الأصم ذهبا بإشارتهما إلى أن الإمامة ليس بواجب إلى القول باضمحلال دور الدولة السياسي والاجتماعي، بتعليل "أن الناس لو كفوا عن المظالم لاستغنوا عن الإمام" (أنظر ميمون النسفي في "تبصرة الأدلة" الكلام في الإمام). وعلى هذا الرأي رد السلفيون من الأشاعرة بقولهم: أن الصحابة لم يستغنوا عن الدولة وهم "أولى الناس بالاستغناء عن ذلك، وحيث لم يستغنوا عنه دل إن ذلك ليس بشيء". وإضافة إلى براعة المعتزلة في الكلام والفلسفة ذكر الجاحظ منهم الأطباء مثل معمر السُلمي، ومحمد بن الجهم، وإبراهيم السندي، وخبراء بأنواع الحيوان

وطِباعه مثل إبراهيم النّظام، وبشر بن المعتمر، وكان الجاحظ قد اعتمد خبرة الأخيرين ووصفهما للحيوان شعراً ونثراً في تأليف كتابه "الحيوان".

ترك المعتزلة تراثاً فكرياً، لا يتحدد بما نقلته كتبهم أو ما نقله الآخرون عنهم فقط، بل يتحدد أيضاً في امتداد أفكارهم وصلاحيتها لعصور آتية، كونهم وضعوا العقل وسيطاً بين السماء والبشر، وجعلوه في مقدمة الأصول الأخرى. وعندما يُلّوح بالنصوص كثوابت في تحديد علاقات الناس عند المنحدرات الحادة، التي تعترض طريق الإبداع يحضر الفكر المعتزلي كشاهد تاريخي على الرفض والمقاومة، ومن داخل المؤسسة الفقهية.

فشيوخ الاعتزال كانوا من الفقهاء المتكلمين والفلاسفة، في هذا المجال تبدو عبارة سفيان الثوري، الفقيه الحنفي القريب من الاعتزال، التي يقول فيها: "إنما الفقه الرخصة مع الثقة أما التشدد فيحسنه كل أحد" ما زالت طرية وحاضرة في الأذهان كشاهد من شواهد ذلك الرفض.

في هذا الكتاب تمت دراسة عشرين ونيف من الشخصيات الكلامية، من نُفاة القدر والصفات والقائلين بخلق القرآن من غير المعتزلة ومن شيوخ الاعتزال البارزين. كان في مقدمة هذه الشخصيات الفقيه المعروف الحسن البصري، الذي لا تربطه رابطة بالاعتزال، كما يُشاع عنه ذلك، سوى أن مؤسسي الاعتزال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانا من مرتادي مجلسه في مسجد البصرة. لكن ذكره في يكشف عن ظروف الحركة الفكرية والكلامية آنذاك، ويكشف علاقته وفقهاء عصره من الاعتزال.

أما الإمام أبو حنيفة النعمان، والمقتولون الأربعة الجعد بن درهم ومعبد الجهني وجهم بن صفوان وغيلان الدمشقي فأمرهم له صلة بمقدمات ظهور الاعتزال الفكرية، لأن المذكورين تبنوا تلك الأفكار بدرجات مختلفة. لم يستوعب الكتاب مفكري الاعتزال من بصريين وبغداديين كافة، مع ذلك سيكون تلامذتهم عين اهتمام مشروع آخر.

رشيد الخيّون (البندر)

يناير ١٩٩٧

البَصْرَة

"كل ذهب وفضة على وجه الأرض لا يبلغ ثمن نخل البصرة"

هارون الرشيد

تستضيف البصرة، في أقصى جنوب العراق، لقاء البّر والبحر، واقتران دجلة بالفرات السرمدي. احتضنت بساتين نخيلها الوارفة الظلال مجالس المتكلمين ومنتديات الشعراء، وسعفها يمتد في السماء كالأبراج، تغيب تحت ظلالها قصور وقبور، تشربها مثلما تشرب حر الشمس وضوء القمر. فالنخلة على حد رواية البصريين من عهد سومر هي شجرة المعرفة التي كانت بين آدم وحواء، وثمرتها من أرقى ثمار الجنة. تنطق المنحوتات السومرية والآشورية بقدسية هذه الشجرة، ولعلهم جعلوا لها الهاً خاصاً، فالنخيل بالبصرة من الكثافة قد لا يتمكن البشر من إدارة شؤونه!

البصرة مدينة آرامية الاسم والطِباع، قطنها أقوام عديدون، منهم المحتلون ومنهم المهاجرون، سميت بأعظم البوابات نفوذاً، بوابة السلامة، وبوابة المياه، وبوابة الجنة. يطل البصريون عبرَ البوابات الثلاث على العالم، فالقادمون أما مسافرون وأما زهاد يتأملون كرامات الحسن البصري ورابعة العدوية، وهما يجوبان الفرات على سجادة الصلاة، الماء عدتهما والجنة مآبهما والأمل، هكذا أرّخ لهما خيال أحد الحالمين الأديب والشاعر الصوفي فريد العطار.

تغتسل البصرة بمياه مالحة وأخرى عذبة، فهي نهاية الخليج ونهاية الرافدين. تتجمع على شواطئها، المالحة والعذبة، هموم القارات والجبال والوديان، وتحمل السفن لها قصص الغرباء من أقصى الأمكنة مع الميرا وأساطير مصر والهند، ويحمل لها دجلة الليالي البغدادية والموصلية. وعبر الفرات وصل خيال السومريين بجنتهم الموعودة إلى أرض البحرين، فقد تركوا هناك قبورهم المقببة وأوانيهم، التي سيعودون لها بعد موت مؤقت، حيث لا يفترس الذئب الحمل ولا يخيف الثعلب الطير.

تتحلق حول البصرة غابات من البردي والقصب، تحدث الجاحظ لأهلها من النبط كثيراً، وهو يعبر الاهوار، بقارب من القوارب التي مازال يركبها البصريون، بصحبة أستاذه الفيلسوف إبراهيم بن سيار النظام، وثق الجاحظ هذه الأخبار في كتابه "الحيوان".

ومن مكونات ومكنونات البصرة العريقة إضافة إلى العقول اللامعة من الحسن البصري والأصمعي والفراهيدي وأبي عبيدة والجاحظ وأبي الهذيل العلاف والكسائي، فنخيلها وشطها من أغلى ما عرفته الدنيا من مياه وشجر. لم تسلم تلك المكنونات من الدمار، ففي كل غارة من البحر والبر تشهد البصرة خراباً، وخراباً تلو خراب حتى ذهب خرابها مثلاً: "بعد خراب البصرة". ولعلَّ تكرار خرابها دعا الإخباريين يتصرفون برواية تسميتها باسم تدمر، على أساس اشتقاق هذا الاسم من الدمار أو التدمير. فهناك منْ يرى أن السماء قلبتها، مثلما قلبت تدمر الشام، أوقلبت قرية سدوم على قبيلة لوط. لكن اسم البصرة القديم تردم وليس تدمر، وهو اسم آرامي يعني بوابة البحر، ثم قُلبت الحروف فأصبحت تدمر! أما اسم تدمر الشام، بعيداً عن تكهنات اللغويين واشتقاقاتهم الخاطئة، فهو اسم عبري يعني كثرة التمر (معجم الكتاب المقدس ١٨٩٤)، وعندما سيطر عليها الاسكندر المقدوني أطلق عليها أسم بالميرا أي مدينة النخل. لقد اصبح واضحاً الآن لماذا سميت البصرة بتدمر علاقة بالتمر لا بالتدمير.

أما اسمها الآرامي الآخر، والذي ظلت عليه فهو بصرياثا (سركيس، مجلة سومر، مجلد ٤، ١٩٤٨) ومع ذلك فهناك من يعتقد، عربياً، أن اسم البصرة مشتق من اسم حجارتها البيضاء والغليظة.

استحسن العرب تمرها، وهو "جماهر من جواهر"، لكنهم خافوا أرزها (تمنها) فظنوه سماً من السموم، تركه لهم البصريون ليسقطوا في الفخ المميت، لكنهم جربوه على الحصان فأصبح أكثر عافية، وعلى حد هذه الرواية فإن أول ما تعرف العرب على الأرز وجعلوه من طعامهم كان بالبصرة، ومعروف عن التمن أنه مولود مائي لا تألفه البوادي بشكل من الأشكال. أما لماذا يسمي العراقيون، دون غيرهم من الناطقين بالعربية، الأرز بالتمن؟ فهذا ما بقى لهم من عصر بابل الغابر.

ينقل الأصمعي قولاً لهارون الرشيد، وكأنه يبرأ نفسه من ورطة التفريط بنخلة من نخيل البصرة، أو أخوات آدم، على حد الحديث النبوي الشريف الذي يقول: "اكرموا عماتكم النخل"، ولعلَّ قول الرشيد كان بمثابة وصية لمن بعده في الحفاظ على مثل هذه

النعمة، التي تبعثرت بين نيران الحروب وبيع الفسائل. يقول الرشيد بما هو اكثر من الوصية: "كل ذهب وفضة على وجه الأرض لا يبلغ ثمن نخل البصرة". وفي كثرة نخل البصرة يقول أبو حاتم السجستاني: "نخل البصرة أظنه مثل نخل الدنيا مراراً".

قالت زوجة عتبة بن غزوان لجنود زوجها وهم يلاحقون البصريين صوب دست ميسان (العمارة) بنخوتها لهم: "إن يهزموكم يولجوا فينا الغلف" أثارت هذه العبارة الجنود وقد تُثير المؤرخين أيضاً، فهذا يعني أن البصريين آراميون على الديانة المندائية، فقطع الغلف من محرمات تلك الديانة المّوحدة، والتي كان الجنوب العراقي يعتنقها قبل الإسلام، وما زال هناك من العراقيين عليها، وكان ماني قد أخذ منها العرفان، ثم خرج يعدّ لاقامة عرش بابل الديني، فكان له كتاب وتعاليم واتباع، ولولا إعدامه في الأهواز، بفتاوى فقهاء المجوس، لكان من الشرق على ذلك الدين البابلي.

وبسبب قطع الغلف أو الختان يُقال إن إبراهيم الخليل خرج من الديانة الصابئية، ومن أور الكلدانيين، (أبو الريحان البيروني، الآثار الباقية، ص٣٠٥) وبعد أن حط بحاران أو حرّان من الموصل وجد الدين ذاته، فواصل الرحيل حتى أرض كنعان. وترى فلسفة هذا الدين في تحريم الختان أنه ليس من حق مخلوق أن ينقص صنعة الخالق التامة، الذي مازال أثراً من آثار القرابين البشرية القديمة.

لم يعبد البصريون الأحجار، لأن بصرتهم من مواطن الماء، لذلك عُرف أهلها الأقدمون بعباد الماء، فأي العنصرين، الماء والحجارة، يُغري بالتقديس؟ فمن الماء الحياة والنشوة ولونه من لون السماء، ويحيط بالبصرة من كل الجهات، ويفيض في أحشائها كائنات عجيبة من طيور واسماك ونبات. أخذ البصريون من الماء طبع الإنسياب والسهولة في التعامل وحسن عِشرة الغرباء.

باع الجاحظ على شواطئ البصرة الخبز والسمك المشوي يحضره مع والدته، ليشتري منه عدة عمله من القراطيس والكتب، ومن زبائنه كان الأصمعي وأبو عبيدة، ومن ذلك المكان تعلق فيه علم وأدب. وكان يتصيد شخصياته من البخلاء حول مائدة طعام أو

تعامل في سوق، وبخلاء البصرة، على خلاف بخلاء مدن أخرى كانوا كرماء بظرفهم يبثون في النفوس المسرة، حتى تنسى أنهم بخلاء، والشهادة في هذا الأمر للجاحظ.

في طرقاتها تحاور المتكلمون، اتفقوا واختلفوا، وكفر نصفهم النصف الآخر، دون دماء وقسوة، ألا إن طرد الأعمى، بشار بن برد، من قبلهم كان لؤماً لا يغتفر!

ما زالت البصرة عيناً للطيب والبساطة، إن صعدت شمالاً طاف بك الماضي السحيق بأجنحة الآلهة السومرية التي استعارتها منهم الملائكة، فيما بعد، حيث الاهوار تنتظر اخضرارها من جديد، وتذرف دمعة على ذلك الزمن الغابر. وإن انحدرت جنوباً تنفتح لك بوابة المياه على مصراعيها، فمنها تشم رائحة الهند وألوانها الدينية والاثنية وفلسفتها.

اجتمعت بالبصرة مدرسة للزهد رائدها الحسن البصري ثم رابعة العدوية، ومدرسة لعلم النجوم روادها ابن سيرين والجبائي، ومدرسة للغة والأدب رائدها الخليل الفراهيدي، وأخرى لعلم الكلام جمع روادها بين حكمة الهند وفلسفة الإغريق وبين عقلهم البصري. المدن التي لها كل هذا التاريخ، ومنها الأجيال العتيدة من المفكرين ستورق من جديد رغم ألف خراب ودمار.

الحسن البصري

"من دراري النجوم مواعظه تصل إلى القلوب وألفاظه تلتبس بالعقول"

ثابت بن قرة

لم تتفق المذاهب المختلفة على شخصية تاريخية مثل اتفاقها على شخصية الحسن البصري، فقد وصفه معظمهم بإمام الدين. وكل مذهب أراد التعلق بوصية من وصاياه، لتحقيق شرعيته على المذاهب الأخرى، حتى حاول بعض من أصحاب الملل والنحل أن ينزهه من رأي كان قد أرتاه، وتناصرت به جماعة ما ضد غيرها كقوله في القدر والعدل.

أثرت عوامل عديدة في شخصية الحسن البصري، فهو من الموالي، وما يترتب على ذلك في ظل الدولة الأموية وعصبيتها العربية والقرشية، وتأثير البيئة البصرية وخلفيتها التاريخية التي تمتد إلى ما قبل الفتح الإسلامي بكثير، ثم معاصرته لأحداث بليغة في تاريخ الإسلام، منذ الخلافة الراشدة وحتى أواخر الدولة الأموية. فقد شهد الثورة على عثمان وانشقاق معاوية عن مركز الخلافة، وأكثر من هذا كان متعايشاً مع أكثر الولاة قساوة، زياد بن أبيه، والحجاج بن يوسف الثقفي. كذلك شهد تبلور وظهور الفرق السياسية والفكرية من الخوارج، والكيسانية، ونفاة القدر، والمعتزلة بصفة المراقب، محاولاً قدر الإمكان تجنّب الانتماء إلى هذه الفئة أو تلك. فمن طبيعته أنه شديد الخوف والحزن، وخير موقع لصاحب هذه الخصال هو الانزواء والترقب الحذر.

ينحدر صاحب العمامة السوداء، الحسن البصري، من"دست ميسان" من حواضر جنوب العراق "صقع بالعراق"[١]، وقد سبي أبواه، والده يسار وأمه خيرة، عندما فتح تلك المنطقة المغيرة بن شعبة، يوم كان الأخير والياً على البصرة، وذلك بعد أن استأذن عمر بن الخطاب في فتحها.

وحصل أن اختصت والدته بخدمة إحدى زوجات الرسول، أم سلمة، في المدينة، وقيل أن أم سلمة كانت ترضع الطفل خلال انشغال والدته عنه، فحلت عليه البركة النبوية، وبهذه الصلة فسر بعض المؤرخين نبوغه الفقهي وورعه وسلوكه المتزن! بينما

---

[١] -ابن خلكان، وفيات الاعيان، ٢ص٧١-٧٢، الذهبي، سير اعلام النبلاء، ١ص٥٦٣، ابن قتيبة، المعارف، ص٤٤٠

أرجع آخرون هذا النبوغ المبكر إلى "تحنيكه"[1] من قبل عمر بن الخطاب، بعد أن عرضته أم سلمة عليه. لم يطل الحسن البصري المكوث في المدينة بعد وفاة والده، فعزم على الرحيل إلى البصرة، فالمجال العلمي هناك أرحب، ولعل الحنين قاده إلى بيئة آبائه، فللعلاقة بالأصول أكثر من سبب ودافع! رغم أنه لا يملك فيها غير خص أو كوخ من قصب. شهد بذلك الحجاج، بقوله: "صاحب العمامة السوداء من اخصاص البصرة"[2]

يصور ثابت بن قرة الصابئي شخصية الحسن البصري، بقوله: "فلقد كان من دراري النجوم، علماً، وتقوى، وزهداً وورعاً، وعفة، ورقة، وتألهاً، وتنزهاً، وفقهاً، ومعرفة، وفصاحة، ونصاحة، مواعظه تصل إلى القلوب، وألفاظه تلتبس بالعقول، ولا أعرف له ثانياً لا قريباً ولا مدانياً. كان منظره وفق مخبره، وعلانيته في وزن سريرته، عاش بعين سنهِ لم يقرف بمقالة شنعاء، ولم يزن بريبة ولا فحشاء... يجلس تحت كرسيه قتادة صاحب التفسير، وعمرو (ابن عبيد) وواصل صاحبا الكلام، وابن أبي إسحاق صاحب النحو، وفرقد السبخي صاحب الدقائق، وأشباه هؤلاء ونظراؤهم. فمن ذا مثله ومن يجري مجراه"[3]. ليس في كلمة ابن قرة الصابئي من مبالغة في شخص مثل الحسن البصري. وقد يجوز، من باب ما يسمح به المجاز، الربط بين الكلمة المذكورة وانحدار الحسن البصري الديني، ذلك الدين الذي ظهر بأثره عدد من الديانات، مثل المسيحية والمانوية وغيرهما.

ورغم تضلع الحسن البصري بالعربية وولادته بالمدينة، بعد أن سبيت والدته وهو جنين في بطنها، إلا أن انحداره عن أصل مندائي آرامي جعل البعض يشك في قدراته

---

[1] -لمس الحنك لحلول البركة على الطفل

[2] -البيان والتبيين، ١ص٣٩٨

[3] -الحموي، معجم الادباء، ٧ص٧٠

اللغوية، ويتجاوزه "إلى أصحاب العربية ليتعلم منهم"[١]. ومصدر هذا التشكيك اختلاف قراءته للقرآن عن الشائع من القراءات، أو تحلق الموالي حوله في مسجد البصرة.

تناول أبو العلاء المعري في حكاية من حكايات"رسالة الغفران" قراءة الحسن البصري وقد جعل الحية شاهدة على ذلك، بعد أن تعلمت منه القراءة القرآن. تقول الحكاية: "عند لقاء ابن القارح بحيات في الفردوس يلعبن ويتماقلن، يتخافقن ويتثاقلن، فيقول لاإله إلا الله! وما تصنع حيّة في الجنة"! وتعترف له إحداهن بأنها كانت مقيمة، في الدنيا، في بيت الحسن البصري، وتسمع قراءته ليلاً، و"كيف سمعتِه يقرأ (الآية) فالق الإصباح، فأنه يُروى عنه بفتح الهمزة كأنه جمع صُبح"، تجيب الحية: "لقد سمعته يقرأ هذه القراءة، وكنت عليها بُرهة من الدهر، فلما توفي، رحمه الله، انتقلتُ إلى جدار في دار أبي عمرو بن علاء، فسمعته يقرأ، فرغبتُ عن حروف من قراءة الحسن"[٢].

أثر الجانب السياسي في حياة الحسن البصري تأثيراً مباشراً، فالدولة لا ترى في الفقهاء غير الموالين الراحة والاستقرار، حتى وأن تواروا في زوايا المساجد وغضوا النظر عن كل التجاوزات. ولضعف موقفه نرى الحسن قد بالغ في التقية عن نفسه، حتى أُتهم بالإفراط في حب الدنيا، فلم يصرح بشيء مخالف، إلا بحدود ما لا يؤاخذ عليه. وفي تلك الأجواء كان الحسن على صلة ما بعبد الرحمن الأشعث، حين كان نجاح الأخير قاب قوسين أو أدنى.

وعلى أثر علاقته بابن الاشعث كان سيف الحجاج يقترب من رقبته فترتعد مفاصله رعباً، لكن ليس المطلوب من الحسن البصري أن يكون بجرأة سعيد بن جبير أو غيلان الدمشقي، ولا مذمة على الخوف من القتل، فالحسن مرتعب من الموت كمصير، فكيف إذا تقدم نحوه بسيف وحجاج؟؟ ليكن هذا الخوف العميق من الموت فلسفة فرضتها على شخصية الحسن رقته التي لا تجد اعتباراً لها بين مستسهلي التفريط بالحياة،

[١] -المصدر نفسه، ٣ص١٣٥، ورد ذلك في ترجمة حماد بن سلمة بن دينار.

[٢] -رسالة الغفران، ص٢٨٨

كضرب من ضروب البطولة والشهادة في سبيل عقيدة أو موقف ما، والمسألة في كل الأحوال ما هي إلا حالة كبرياء نفسية يختفي عندها الخوف، وراء ستار من الحماس والاندفاع، وتبرز فيها العاطفة نحو غريزة الخلود تلبية لطقس قديم ينذر فيه البشر الحياة قرباناً من أجل السرمدية، مع ذلك فالفوز بالشهادة أو القربان لم يبدد مخاوف الحسن البصري! وما اراد الحسن البصري قوله للحجاج أو غيره قاله لوكيع بن أبي سُود التميمي، والي خراسان المعزول، وكان هذا الوالي قد قتل الكثير قبل عزله. وما حصل أن وكيع سأل الحسن ، بقوله: "ما تقول في دم البراغيث يصيب الثوب، أيصلى فيه؟ فقال (الحسن): ياعجباً ممن يلغ في دماء المسلمين كأنه كلب، ثم يسأل عن دم البراغيث. فقام وكيع يتخلج في مشيته كتخلج المجنون"[1].

لقد ظهرت مجادلات الحسن البصري للشأن السياسي بشكل واضح خلال فترة خلافة عمر بن عبد العزيز، أي بعد انفراج الشدة بموت الحجاج، فمن المعروف أن عمر بن عبد العزيز مالَ إلى الحوار مع الخصوم، وعمد هذا السلوك في محاورة الخوارج، بعد حروب طويلة مع أسلافه، وفيما يذكر أن الحسن كان يكاتب أبن عبد العزيز، كصديق مقبول النصيحة، قبل الخلافة وبعدها، مستفتحاً رسائله إليه، حتى بعد استخلافه، بعبارة: "من الحسن البصري إلى عمر بن عبد العزيز"، مجردة من ألقاب التعظيم، وقد

[1]-البيان والتبيين، ١ ص٢٢٥

كانت مدة ولاية وكيع بن أبي سُود التميمي على خراسان تسعة أو عشرة أشهر فقط، وبعد أن قتل قتيبة بن مسلم واولاده، وبعث برأسه ورؤوس اولاده إلى سليمان بن عبد الملك، عزله الأخير من منصبه وحبسه، بعد أن قال له مستشاروه : "أنه ترفعه الفتنة وتضعه السنّة، وليس لها بموضع" (تاريخ اليعقوبي، ٢ص٢٩٥). ومن طريف ما يذكر عن الوالي وكيع بن أبي سُود أنه خطب خطبته الرسمية بالمصلين قائلاً :"إن الله خلق السموات والأرض في ستة أشهر، فقالوا له: بل في ستة أيام. فقال: وا لله لقد قلتها وأنا أستقلّها" (العقد الفريد، ٦ص١٥٩). وقد أورد صاحب العقد الفريد أخبار هذا الوالي تحت عنوان "أهل العي والجهل المشبهون بالمجانين"

أحتج البعض على ذلك، بقوله: "إن الرجل قد ولي وتغير"[١]! أي أصبح خليفة ولابد من تعظيمه.

عاش الحسن البصري مواقف القلق والخوف خلال ولاية الحجاج على العراق، بعد إعدام الفقيه سعيد بن جبير ومعارضين آخرين، وقتل الآلاف من عامة الناس. وفي أغلب هذه المواقف كانت لمحة بصر تفرق بين عنقه والسيف. ففي إحدى نداءات الحجاج عليه تمتم الحسن بالكلمات التالية: "ياسامع دعوتي ويا عدتي في ملتي، ويا كاشف كربتي وشدتي، ويا راحمي وولي نعمتي، واكفني شره وشر كل ذي شر، وعافني من الحجاج وحزبه وأشياعه وجنده، واصرف عني بقدرتك ما يحاوله، وكف عني أذاه وشره، ولا تجعل علي سبيلا يارب العالمين"[٢]. وقد حصل مرة أن نقل المخبرون إلى الحجاج ما همسه الحسن البصري بآذان بعض الحاضرين، خلال افتتاح قصر الخضراء، بقوله: "قد نظرنا يا أخبث الأخبثين وأفسق الفاسقين فأما أهل السماء فمقتوك، وأما أهل الأرض فغروك، أبى الله للميثاق الذي أخذه على أهل العلم ليبيننه للناس ولا يكتمونه"[٣]. وقد وبخ الحجاج خاصته من أهل الشام لسكوتهم على ما قاله الحسن البصري، قائلاً لهم: "ليقومن عُبيد من عبيد البصرة ويتكلم فيما يتكلم، ولا يكون عند أحد منكم تغيير ولا نكير"[٤]. وفي تلك المناسبة طلب الحجاج الحسن، بلهجة يُشم منها رائحة الأمر بقتله، قائلاً: "علي به"!! وأمر بالنطع والسيف. كان ذلك رغم أن الحجاج شهد له بالتفوق والمكانة الادبية، بقوله عنه: "أخطب الناس ... إذا شاء خطب وإذا شاء سكت"[٥]. وبعبارة عميقة المعنى يُدين الحسن البصري المجتمع الذي

---

[١] -الاصفهاني، الاغاني، ٨ص١٥١

[٢] -ابن الجوزي، الحسن البصري، ص١٨

[٣] -المرتضى، الامالي، ١ص١٦١

[٤] -المصدر نفسه

[٥] -البيان والتبيين، ١ ص٣٩٨

يعظم جلاديه، بقوله عن الحجاج: "أتانا أعيمش أخيفش...فقال بايعوني فبايعناه ثم رقى هذه الاعواد ينظر إلينا بالتصغير وننظر إليه بالتعظيم، يأمرنا بالمعروف ويجتنبه، وينهانا عن المنكر ويرتكبه"[1].

ظل الرعب يطارد الحسن حتى بعد موت الحجاج، من سُنّة قد تستمر، وبهذا كان يقول: "اللهم أنت قتلته، فأقطع سُنّته عنا"[2]. ومع كل قسوة ودموية الحجاج فهناك من الشعراء منْ وقف على قبره مؤبناً، ومن بين هؤلاء كان الفرزدق:

ألم تعلموا أن الذي تدفنونه
به كان يرعى قاصيات الزعانف
له أشرقت أرض العراق لنوره
وأُومن إلا ذنبه كل خائف

ومعروف عن الفرزدق أنه من الشعراء الكبار جداً، حتى قيل أنه ينحت من صخر، وصاحب عاطفة فياضة، فقد بكى دهراً على زوجته لطلاقها ولوفاتها، وكان الحسن البصري حاضراً في الحالتين فهو الذي طلقها منه وهو الذي شيعها إلى قبرها معه، وخشع خاطره إلى الإمام علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، فمدحه بما لا يرضاه هشام بن عبد الملك عند موسم الحج، فما معنى مشاركته للحجاج قسوته وظلمه الذي لا يحتمل؟! وهناك من الأدباء والكُتاب منْ أعتبر جور الحجاج على العراقيين أمراً إلهياً، ففي ذلك قال أبن نباتة المصري في "سرح العيون"، مناشداً رب العالمين: "وان الحجاج تقلد ولاية العراق بجدّك".

لقد بانت مؤثرات هذه المرحلة الرهيبة، والتي لا يملك فيها العلماء غير تحريك شفاههم أو الإنكار بقلوبهم، في سلوك الحسن البصري في اعتزاله عن الحياة العامة والرسمية، مكتفيا بدروسه الفقهية عند إحدى اسطوانات مسجد البصرة، محاذراً من الميل لكفة حاكم أو معارض، ومن بعض هذا الحذر، أن رجلاً سأله عن حركتي يزيد

---

[1] -الأمالي، ١ص١٠٨

[2] -النديم، الفهرست، ص٢٠٢

بن المهلب وعبد الرحمن بن الأشعث فأجابه قائلا: "لاتكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء، فقال رجل من أهل الشام: ولا مع أمير المؤمنين، أجاب بغضب، نعم ولا مع أمير المؤمنين"[١].

ولكن بعد موت الحجاج واستخلاف عمر بن عبد العزيز تنفس الحسن البصري الصعداء، وقد كتب إليه عمر قائلاً: "إني ابتليت بهذا الأمر، انظر ليّ أعوانا يعينونني عليه". فاجابه الحسن: "أما أبناء الدنيا فلا تريدهم، وأما أبناء الآخرة فلا يريدونك، فأستعن بالله والسلام"[٢]. وبعد إلحاح من عمر بن عبد العزيز تولى الحسن منصب القضاء في البصرة، وقد قال عمر حينها: "لقد وليت قضاء البصرة سيد التابعين"[٣]. لكنه سرعان ما طلب من عمر بن عبد العزيز إعفاءه من هذه المهمة، فأستُعفي منها.

تحول حذر الحسن البصري من أهل السياسة إلى عزوف تام عن المصالح الدنيوية، مؤثراً العزلة على الاختلاط بالناس، وموجها جل اهتمامه إلى علوم الدين. وزهده السلوكي جاء احتجاجاً سلمياً لا ينوي فيه التغيير، بقدر إعلان عدم الرضى، على خلاف الزاهد السياسي أبي ذر الغفاري، عندما أسس لحركة الزهد الإسلامي خطاً عاماً، تبلور في الاحتجاج الاجتماعي. والسبب في ذلك يعود إلى اختلاف العصر. فالحسن البصري عاش في عصر آخر، لا يعرف مفردة من مفردات التسامح، فقد كانت ممارسة القتل صبراً شائعة، بمجرد احتجاج أو تذمر، إضافة إلى ممارسة الاغتيال السياسي ضد الخصوم. كان أبو ذر الغفاري يؤلب الناس، ضد الباطل، بشكل علني ويرفض عطايات السلطة، وكذلك يرفض السكوت والاعتكاف، واكتفت السلطة بنفيه إلى صحراء الربذة، أو هو رغب بالعزلة، ليموت هناك وحيداً.

إن العنف الأموي الموجه ضد المعارضة السياسية والفكرية جعل غير القادر على المواجهة يلوذ بالسكوت، ومع ذلك يتعرض صاحب هذا الموقف إلى المسائلة ويدور حول

---

[١] -ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٧ص٢١٩

[٢] -الحنبلي، شذرات الذهب، وفيات ١١٠

[٣] -ابن الجوزي، الحسن البصري، ص١٥

مجالسه البصاصون (المخابرات) كأجراء وقائي ضد ما هو محتمل ومتوقع. إن رقة الحسن البصري ورعبه من الموت والعذاب، حتى وصفه البعض "بحليف الخوف والحزن"[1]، أضطره هذا الوضع إلى الانزواء والابتعاد عن المواقف الحرجة قدر المستطاع، خلافاً لما فعله معاصروه. لقد فُسر زهد الحسن البصري وحزنه الشديد أنه تصوف، فنسب له المستشرق نيكلسون طريقة صوفية عرفها بالطريقة البصرية. وقد زاد البعض وتحدث عن علاقة بينه وبين الزاهدة، العاشقة، رابعة العدوية، مستفيداً من القرائن التي تجمع بينهما.

ومن تلك القرائن: انهما بصريان وزاهدان، والسلطة تميل ولا يميلان نحوها، مع اختلاف طبيعة أو مقصد الميل نحو الحسن البصري، فالسلطة بحاجة إلى واجهة فقهية، أفضل منْ يمثلها الحسن البصري. أما انجذاب السلطة نحو رابعة العدوية فكانت، على الغالب، تعبر عن سد حاجة عاطفية لوالي البصرة العباسي محمد بن سليمان، بعد أن انشغلت عنه بالعشق الإلهي. وبذلك العشق استبدلت رابعة خوف الزاهد وحزنه الشديد بالمحبة والاطمئنان. ومن الحكايات التي نسجت حول علاقة الحسن مع رابعة ما ألفه الشاعر والمؤرخ المتصوف الفارسي فريد الدين العطار في كتابه "كزيدة تذكرة الاولياء": "إن الحسن البصري قال: بقيت ليلة ويوما عند رابعة العدوية، نتحدث عن الطريق الروحي، وأسرار الحق بمرارة بلغت حداً نسينا به إنني رجل وإنها امرأة، فلما انتهينا من هذه المناقشة، شعرت بأنني لم أكن إلا فقيراً بينما هي غنية بالإخلاص"[2].

وفي حكاية أخرى من نسج فريد العطار أيضاً، قيل: "إن الحسن البصري رأى رابعة جالسة على شاطئ الفرات، فألقى على الماء سجادته ووقف عليها وقال: تعالي لنصلي ركعتين على الماء، فقالت سيدي: أهي هذه الدنيا ما تريد أن تظهره لاهل الآخرة؟

---

[1] -الاصبهاني، حلية الاولياء، ٢ص١٣٢

[2] -فريد الدين العطار، كزيدة تذكرة الاولياء، ص٦١

أظهر لنا شيئاً لا يستطيع جمهور الناس أن يفعلوه. قالت هذا وألقت سجادتها في الهواء وصعدت عليها وصاحت: تعال يا حسن، نحن هنا في مكان آمن وأبعد عن عيون الناس وقالت: سيدي ما فعلت أنت يستطيع السمك أن يفعله، وما فعلت أنا يستطيع الذباب أن يفعله، المهم أن نبلغ درجة أعلى من هاتين الدرجتين اللتين بلغناهما"[١].
نُسجت هاتان الحكايتان بخيال خصب، ومعرفة تاريخية بظروف حياة البطلين وعصرهما.

نُسبت للحسن البصري أحداث خطيرة في تاريخ الإسلام الفكري، فمثلما أعتبر نبياً للاعتزال، بسبب تلمذة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في مجلسه، كذلك أعتبر نبياً للتصوف، نسبة لشدة زهده، وتقشفه وكثرة مكوثه في المحراب، ووصف أنه "إذا أقبل فكأنه من دفن حميمه، وإذا جلس فكأنه أُمر بضرب عنقه، وإذا ذكرت النار فكأنها لم تخلق إلا له"[٢]. ومن بين المصادر الإسلامية هناك مصدر شيعي يُرجع حزن الحسن وكآبته إلى عدم ارتياح علي بن أبي طالب منه، والسند في هذه الرواية هو أيوب السجستاني، الذي يتقول كثيراً على أمثال الحسن وتلامذته، تقول الرواية: "إن علياً أتى الحسن البصري يتوضأ في ساقية، فقال أسبغ طهورك يـ"الفتى"[٣]، قال: لقد قتلت بالأمس رجالاً كانوا يسبغون الوضوء، قال وإنك لحزين عليهم؟ قال: نعم، قال أطال الله حزنك، قال أيوب السجستاني: فما رأينا الحسن قط إلا حزيناً، كأنه يرجع عن دفن حميم أو (خربندج) ضلّ حماره، فقلتُ له في ذلك فقال: عمل فيَّ دعوة الرجل الصالح، والفتى بالنبطية الشيطان، وكانت أمه سمته بذلك ودعته في صغره، فلم يعرف ذلك أحد حتى دعاه به علي عليه السلام"[٤]. ويزيد المجلسي من الروايات التي توصف

---

[١] -المصدر نفسه

[٢] -المعارف، ص٤٤١

[٣] - يُقال أنها كلمة نبطية، كانت معروفة بالبصرة، عصر ذاك، وتعني إبليس.

[٤] -المجلسي، بحار الأنوار ٤٢ص١٤٣

الحسن البصري بابليس و بالسامري وبشاغل الحجاج بقصصه عن الطواف وغيرها، رغم أنه يثبت عدم مشاركته في معركة الجمل إلى جانب عائشة وطلحة والزبير، لكن الأمر قد يتعلق بالموقف من البصرة والبصريين.

حاول الحسن البصري أن يُضفي على زهده وتقشفه سُنّة نبوية، يتضح ذلك من قوله: "كان رسول الله يركب الحمار، ويلبس الصوف، ويلعق أصابعه، ويأكل على الأرض، ويقول ألف ألف صلاة وألف ألف سلام عليه، إنما أنا عبد، أكل كما يأكل العبد"[١].

أما عن صلته برابعة العدوية فهي تعبير عن صلة عامة بالتصوف، فأخبار هذه الزاهدة اشتهرت بقصة هيامها أو هيام الأمير بها، بعد فشل محاولة زواجه منها، ثم تحولها من عشق إنسان إلى العشق الإلهي، وهي من أهل البصرة، ومعاصرتها للحسن ضعيفة التصديق، إلا عند منْ يرى أن وفاتها كانت السنة ١٣٥هـ، كما ذهب إلى ذلك ابن الجوزي بروايات غير محققة. والأرجح أن وفاتها كانت السنة ١٨٥هـ، وبهذا تكون قد عاشت بعد الحسن بخمسة وستين عاماً. وأن كانت قد عاصرته فيكون ذلك في طفولتها أو فترة عبوديتها على الأقل.

وفي كل الأحوال، فإن أخبار هذه العلاقة مقحمة في تاريخ التصوف وبعيدة عن الحقيقة، غير حقيقة العاطفة الصوفية التي جاد بها أحد أئمة الشعر الصوفي أبو طالب فريد الدين العطار، الذي قال عن سعة خياله وإلهامه الصوفي تلميذه المتصوف المشهور جلال الدين الرومي: "طوّف العطار مدن العشق السبع، ولا نزال في منعطف جادة واحدة"[٢]. كذلك أن المنطق لا يقر تلك العلاقة لاسباب عديدة أهمها: ان الحسن البصري لم يكن متصوفاً بمعنى التصوف المعروف، وأن معاصرته لرابعة العدوية الزاهدة لم تكن واردة تاريخياً، مثلما تأكدت معاصرتها وصداقتها لزهاد فقهاء مشهورين مثل

---

[١] -ابن الجوزي، الحسن البصري، ص٤٠

[٢] -عزام، التصوف، وفريد الدين العطار، ص١٥٥

رياح بن عمرو القيسي وسفيان الثوري، وكان يمكن أن يقحم اسم واحد من هؤلاء المعاصرين في القصص المذكورة، لكن المطلوب هو الحسن البصري لا غيره!

ليس غريباً أن تظهر مثل هذه الروايات التي تتحدث عن الكرامات والخوارق في وقت متأخر، وتنسب للحسن البصري ولرابعة العدوية، وتؤطر بحكايات مشوقة ومثيرة للعوام، وكل ذلك من إبداع خيال المحبين. فكلما شاعت وبعدت هذه الحكايات عن مصدرها شفاهة أو كتابة ازدادت مبالغة وبعداً عن الواقع، والناس يتقبلون ذلك بسهولة تبعا لظروفهم الاجتماعية والسياسية. وفي أحيان كثيرة تلعب المؤسسات دوراً كبيراً في إشاعة ذلك كشكل من أشكال الوقاية الفكرية والسياسية. وقد تحوّل العديد من قبور هؤلاء الزهاد والمتصوفة إلى مزارات مقدسة، يؤمها الآلاف في المواسم، ويشدون لها الرحال من أماكن بعيدة، حتى أن بعض هذه الأضرحة، عبارة عن قبور موهومة أو رمزية إن صح التعبير، مثلها مثل أضرحة الجنود المجهولين. لكن كشف الحقيقة لا يزيد ولا ينقص في تقديس الناس لها، فالأمر لا يتعلق بصاحب الضريح بقدر ما يتعلق بمخيلة المنتفعين روحياً، حيث يتحول المكان إلى مسرح لحكايات يتناقلها الناس من جيل إلى آخر، تتجاوز صاحب الضريح نفسه إلى الاحجار والشجيرات. وما دام الأمر يتعلق بحاجة روحية وتعبير عن مأساة فلا طريق إلى إلغاء هذه العواطف مهما كانت قوة المذهب الذي يحاول ذلك. وضريح الحسن البصري بالبصرة بمدينة الزبير، حيث نشبت معركة الجمل، أحد تلك الأضرحة المقببة، يمد زائريه ببركة وأمن من خوف، رغم أن صاحبه عاش مرعوباً لم يعرف طعم الأمن يوماً!

أن التصوف الذي مارسه الحسن البصري لا يتعدى الزهد والتقشف والتفرغ للعبادة، وهذا ما يعرف بالتصوف السلوكي، وإن ظاهرة النساك والزهاد ظاهرة قديمة، ففي الإسلام تعود للرعيل الأول من المسلمين، الذين انقطعوا إلى العبادة، وهناك أحاديث نبوية اعترضت هذه الظاهرة، خشية من تأسيس حالة رهبانية، ينهى عنها الإسلام. والزهد أيضاً ظاهرة اجتماعية لم تكن ذات أساس ديني، بقدر ما تمارس بمظاهر دينية، وكل الأديان والشعوب، لها نُساكها وزهادها وعلى هذا الأساس يستحيل تعيين مؤسس

للتصوف بحدوده السلوكية. أما التصوف المعرفي أو الفكري الذي تمثل في الحلول ووحدة الوجود والعرفان فلم يتحقق إلا بعد الحسن البصري بزمن طويل. وأفضل ما يوصف به تصوف الحسن البصري، بما قاله بشار بن برد عنه ردا على تأنيب الحسن وامتعاضه من ملذاته، حين دعاه بالقس:

فأصبن من طرف الحديث
لذاذة وخرجن قلسا
لولا تعرضهن لي ياقس
كنت كأنت قسا"[1]

وبدون شك، بنى بعض المؤرخين صلة الحسن البصري بتأسيس حركة التصوف من خلال ما روي عن التفاف النساك حوله، والإذعان له بالفقه، في هذا المجال يروي الذهبي في "سيرة أعلام النبلاء" عن الأعرابي في "طبقات النساك": "كان عامة من ذكرنا من النساك يأتون الحسن ويسمعون كلامه، ويذعنون له بالفقه، في هذه المعاني خاصة، وكان عمرو بن عبيد، وعبد الواحد بن زيد من الملازمين له ومنهم من يصحبه للإخلاص وعلم الخصوص كعمرو بن عبيد"[2]. وهؤلاء وغيرهم كانوا من الفقهاء النساك، ويرى الحسن البصري أن الفقيه الناسك لا وجود له بالواقع، بقوله: "وهل رأيت فقيها قط، إنما الفقيه الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة"[3]. وبطبيعة الحال أن هذا التعريف لا يجاري ميول أغلب الفقهاء لأنهم يريدون الدين والدنيا معاً، وهذا ما لا يجمع للحسن البصري وأترابه من الفقهاء الزهاد.

---

[1]-الاغاني، ٣ص٣٤

[2]-سير اعلام النبلاء، ١ص٥٧٩

[3]-الطوسي، اللمع في التصوف، ص١٧

بعد تحري علاقة الحسن البصري من التصوف، نأتي على صلته، المفترضة، بالاعتزال. وقبل البحث في تفاصيل ذلك، لابد من معرفة علاقته بإحدى مقدمات الاعتزال وهي الحركة القدرية.

إن الحركة القدرية (نفي القدر) كما أشرنا لها في المقدمة كانت مصدراً أساسياً في نشوء المعتزلة، حتى أن بعض مؤرخي الملل والنحل عدّوا طبقات القدرية ضمن طبقات المعتزلة. وبخصوص علاقة الحسن بحركة القدر فهناك منْ يؤكد هذه العلاقة من خلال رواية استفسار نفاة القدر: عطاء بن يسار، ومعبد الجهني منه، حول احتماء السلطة بالقضاء والقدر، في تبرير ممارساتها القمعية. يقول الاستفسار: "يا أبا سعيد، إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم، ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى، فقال: كذب أعداء الله"[1]. وعلق ابن قتيبة على ذلك بقوله: "فتعلق عليه بمثل هذا وأشباهه"[2]. بينما حاول الأصمعي، برواية ابن قتيبة، أن يبرئ الحسن من تهمة القول بالقدر، مع تأكيد تلك العلاقة بقوله: "كان تكلم في شيء من القدر، ثم رجع عنه"[3]. وأن صح ذلك فإن هذه البراءة وضعها الأصمعي فيما بعد، ولا يتعدى غرضها أكثر من حجة في مواجهة الاعتزال والكلام، المتصاعدة حينذاك، والتي منعها أبو جعفر المنصور ثم هارون الرشيد. وقد نجحت تلك الحركة، بعد ذلك، من الظهور ليتبناها المأمون بشكل رسمي.

والحدث الآخر الذي أكد بعض المؤرخين من خلاله قدرية الحسن البصري، ما ورد في رسالة عبد الملك بن مروان، التي تؤنب الحسن على قوله في القدر، ورد في نص الرسالة: "فقد بلغ أمير المؤمنين عنك قول في وصف القدر، لم يبلغه مثله عن أحد ممن مضى، ولا نعلم أحداً تكلم به ممن أدركنا من الصحابة رضى الله عنهم، كان بلغ أمير المؤمنين عنك، وقد كان أمير المؤمنين يعلم منك صلاح حالك، وفضلاً في دينك، ودراية

---

[1] -المعارف، ص٤٤١، شذرات الذهب، وفيات ١١٠هـ

[2] -المعارف، ص٤٤١

[3] -المصدر نفسه

في الفقه، وطلباً له وحرصاً عليه، ثم أنكر أمير المؤمنين هذا من قولك، ما كتب أمير المؤمنين بمذهبك، والذي به تأخذ عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، أم عن رأي رأيته؟ أم عن أمر يعرف تصديقه في القرآن، فإننا لم نسمع في هذا الكلام مجادلا ولا ناطقا قبلك"[١].

تبلورت الأفكار القدرية خلال فترة حكم عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦ هـ) الطويلة، بفرقة واضحة المعالم، لها مخاطرها على السياسة الأموية، كذلك كان نشاط القدريين واضحا بالبصرة، وتعكس الرسالة المذكورة قلق السلطات من توسع هذا النشاط، وتبني كبار الفقهاء له، وفيها كان الاستفسار المبطن بالتهديد والتحذير، يقصد الحسن ومجلسه في مسجد البصرة. لقد أكد الحسن البصري قدريته بحدود ما يسمح فيه القرآن، برسالة جوابية إلى عبد الملك بن مروان، رداً على تهمته له بتجاوز النصوص القرآنية، كما ورد في الرسالة السالفة الذكر: "أم عن أمر يعرف تصديقه في القرآن". أجاب الحسن البصري برسالة قال فيها: "واعلم يا أمير المؤمنين، إن الله لم يجعل الأمور حتما على العباد، ولكن قال: إن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإنما يجازيهم بالأعلام....."[٢]. ضمن الحسن رسالته عدداً كبيراً من الآيات التي تؤكد مسئولية الإنسان عن أفعاله، ومنها: "لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر"[٣] و "كل نفس بما كسبت رهينة"[٤] و "قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون"[٥] و "ولو أن أهل القرى امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم

---

[١] -القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص٢٥١-٢٢٣، بروكلمان، تاريخ الادب العربي، ١ص٢٥٨،نسخة مصورة في دار الكتب المصرية رقم (٢٢١٥-٣٠ق) عن بيومي، الحسن البصري، ص٣٢١

[٢] -رسالة منفصلة محفوظة في دار الكتب المصرية، عن بيومي، ص٣٢١-٣٢٧، ذكرها بوكلمان في تاريخ الادب العربي، ١ص٢٥٨

[٣] -المدثر، ٣٧

[٤] -المدثر، ٣٨

[٥] -الاعراف، ٢٨

بما كانوا يكسبون"[1]. وبمقابل استشهاد الحسن بآيات قرآنية لمعارضة جبرية الدولة، أحتج مروجوا تلك الجبرية بعدد آخر من الآيات القرآنية ضد المعارضين. إن أفضل تصوير لهذه الحالة القرآنية وكذلك حالة إمكانية الاجتهاد في التفسير والتأويل، هو ما ورد في وصية الإمام علي بن أبي طالب لابن عمه عبد الله بن العباس، عندما كان مفاوضاً للخوارج، تقول الوصية: "لاتخاصمهم بالقرآن، فإن القرآن حمّال ذُو وُجُوهٍ، تقول ويقولون، ولكن حاججْهُم بالسُنَّة فإنّهم لن يجدوا عنها محيصاً"[2].

لقد ورد في رسالة الحسن البصري من الأمور الخطيرة والاعتراف بما يحذر منه عبد الملك بن مروان وواليه على العراق، وهذه الجرأة المباشرة على السلاطين لا تتناسب مع سلوك الحسن البصري المعروف بتجنبه لمواقع الخطر، فقد عُرف عنه الخوف إلى درجة الرعب، بينما في الرسالة المنسوبة له تجاوزاً كبيراً على نهج الدولة الجبري، إضافة إلى كون الحسن من الموالي الضعفاء عشيرة، ولم يجتمع حوله غير نفر من طالبي العلم الزهاد.

أشار الشهرستاني في الملل والنحل إلى خطأ نسبة هذه الرسالة إلى الحسن البصري، معتقداً أنها لواصل بن عطاء، بقوله: "ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري، كتبها إلى عبد الملك بن مروان، وقد سأله القول بالقدر والجبر، فأجابه فيها بما يوافق مذهب القدرية، وأستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل، ولعلها لواصل بن عطاء، فما كان الحسن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى"[3]. بينما يرى ابن المرتضى في "المنية والأمل" صحة نسبتها إلى الحسن البصري الذي يعدّه من طبقة

---

[1] -الاعراف، ٩٦

[2] -نهج البلاغة، شرح محمد عبدة، ص٦٢٢، وصية رقم ٣١٥ (لعبدالله بن عباس لما بعثه للإحتجاج على الخوارج)

[3] -الشهرستاني، الملل والنحل،١ص٤٧

الاعتزال الثالثة، وانها "وصلت إلى عبد الملك بن مروان عن طريق الحجاج بن يوسف الثقفي"[١].

تُشير روايتا الشهرستاني الأشعري، وابن المرتضى المعتزلي، بشكل مكشوف، إلى محاولات المؤرخين في عطف موقف الحسن البصري لصالح فرقتيهما، فقد أراده الأول مثبتاً للقدر، بينما تمنى له الثاني نفي القدر. لكن من خلال نص الرسالة وتضمينها هذا العدد من الآيات، تبدو أنها كُتبت من قبل بعض نفاة القدر المتأخرين على عصر الحسن البصري، أما الغرض منها فهو إسناد فكرة نفي القدر وتأصيلها. ومما لا شك فيه، أن أسلوب الرسالة لا يتسع له العصر الأموي، وخصوصا مع العراقيين محل الاضطراب والتمرد، وأن أشهر المناوئين للفكر الجبري الرسمي قد قتلوا صبراً.

أما عن علاقة الحسن بالاعتزال فلعلها لا تتعدى مواظبة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد على مجلسه، قبل وفاته بسنين قليلة. وكان ذلك وراء اعتقاد بعض المؤرخين في فضل الحسن على الاعتزال، لكن حقيقة الأمر أن الاعتزال أُعلن على أساس خلاف مع الحسن حول الموقف من صاحب الكبيرة، وكانت خلفية الاعتزال الفكرية قائمة حول العدل، ونفي القدر، ونفي الصفات، وخلق القرآن. ومن الخلاف الفقهي مع الحسن البصري أضيف لتلك القواعد القول بالمنزلة بين المنزلتين. وتفصيل ذلك حسب رواية الشهرستاني: "انه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيّديه الخوارج وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان ولا يضر مع الايمان معصية، كما لاينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا بذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا، ولا كافر مطلقا، بل منزلة بين منزلتين، لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات

---

[١]- ابن المرتضى، المنية والأمل، ص١٤٠

المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة"[١].

لم يحدد الشهرستاني في روايته المذكورة موقفاً للحسن البصري الذي طلبه السائل بل اكتفي بالقول: "قبل أن يجيب". ويروي أبو المظفر الاسفرائيني خبر امتعاض الحسن من جواب واصل بقوله: "فطرده الحسن البصري من مجلسه فاعتزل جانبا مع أتباعه فسموا معتزلة لاعتزالهم قول المسلمين"[٢]. أما موقف الحسن البصري من صاحب الكبيرة، فلم يظهر في رواية تاريخية معتمدة، بل أغلب الروايات تقول: إنه قال ما قاله السلف، أي أنه مؤمن فاسق، والرأي المنسوب للحسن البصري أن صاحب الكبيرة منافق رأي استنتجه المحدثون مخالفة لرأي الازارقة من الخوارج، والذي يقول أنه كافر، ولرأي المرجئة إنه فاسق، ولرأي المعتزلة إنه في منزلة بين المنزلتين. وفي سياق الخلاف بين الاعتزال والحسن البصري ينسب ابن عبد ربه في "العقد الفريد" رسالة لواصل بن عطاء موجهة إلى عمرو بن عبيد، ويظهر أنها كتبت بعد وفاة الحسن، مبرزاً فيها تشكيك الحسن بعمرو بن عبيد، وتحذيره مما سينسب له بعد وفاته. ومن المستبعد، بمكان، أن تكون هذه الرسالة لواصل بن عطاء، فقد وردت فيها عبارة تقول: "وأنت على يمين أبي حذيفة أقربنا إليه"، وأبو حذيفة هو واصل بن عطاء. ومعنى ذلك أنها موجهة من آخر يشهد مجلس الحسن البصري بمسجد البصرة، وأنها تنهي كذلك عمرو بن عبيد من مخالفة شيخه البصري. وتشير عبارة فيها: "فلا يغررك تدبير من حولك" إلى علاقة عمرو بالاعتزال، الذي يدعو إليه واصل بن عطاء. ومن خلال تعلق قتادة السدوسي بالحسن البصري، وتشخيصه لواصل وعمرو بأنهما معتزليان، يرشح أن يكون السدوسي هو صاحب الرسالة.

إن فائدة الوقوف على تفاصيل هذه الرسالة، أنها تؤكد العلاقة المضطربة بين الحسن البصري وشيوخ الاعتزال، وحسب ما ورد فيها، هي آخر ما تحدث به الحسن البصري

---

[١] -الملل والنحل، ١ص٤٨

[٢] -الاسفرائيني، التبصير في الدين، ص٦٨

أمام محررها. ورد في الرسالة المذكورة: "أما بعد، فإن استلاب نعمة العبد وتعجيل المعاقبة بيد الله، ومهما يكن ذلك فباستكمال الآثام، والمجاورة للجدال الذي يحول بين المرء وقلبه، وقد عرفت ما كان يطعن به عليك وينسب إليك، ونحن بين ظهراني الحسن ابن أبي الحسن رحمه الله، لاستِبشاع قُبح مذهبك، نحن ومَنْ قد عرفته من جميع أصحابنا، ولمّة إخواننا، الحاملين الواعين عن الحسن، فلله تكلم لمّة وأوعياء وحفظة، ما أدمثَ الطبائع، وأرزن المجالس، وأبين الزُّهد، وأصدق الألسنة، اقتدوا والله بمن مضى شبهاً بهم، وأخذوا بهديهم. عَهدي والله بالحسن وعَهدكم به أمس في مَسجد الرسول صلى الله عليه وسلم بشرقيّ الأجنحة، وآخر حديث حدّثنا إذ ذَكر الموت وهول المُطّلع، فأسف على نفسه واعترف بذنبه، ثم التفت والله يمنة ويسرة مُعتبراً باكياً، فكأني أنظرُ إليه يمسح مُرْفَضَ العَرَق عن جبينه، ثم قال: اللهم إني قد شددت وضَين راحلتي، وأخذت في أُهبة سفري إلى محل القبر وفرش العفر، فلا تؤاخذني بما ينسبون إليّ من بعدي، اللهم أني قد بلّغتُ ما بلغني عن رسولك، وفسرت من محكم تأويلك ما قد صدّقه حديثُ نبيك، ألا وأني خائف عَمْرا، ألا وأني خائف عَمْرا، شكاية لك إلى ربّه جهراً، وأنت عن يمين أبي حذيفة أقربنا إليه، وقد بلغني كبير ما حمّلته نفسَك، وقلّدته عنقك، من تفسير التنزيل، وعبادة التأويل، ثم نظرتُ في كتبك، وما أدّته إلينا روايتك من تنقيص المعاني وتفريق المباني، فدلّت شكاية الحسن عليك بالتّحقيق بظهور ما ابتدَعت، وعظيم ما تحمّلت، فلا يَغْرُرك تدبير من حولك وتعظيم طولك، وخَفضهم أعينهم عنك إجلالاً لك، غدا والله تمضي الخُيلاء والتفاخر، وتُجزي كل نفس ما تَسعى، ولم يكن كتابي إليك، وتجليبي عليك، إلا لتذكيرك بحديث الحسن رحمه الله، وهو آخر حديث حدثناه، فأذّ المسموع، وانطق بالمفرُوض، ودعْ تأويلك الأحاديث على غير وَجْهها، وكن من الله وجلاً"[1].

---

[1] -العقد الفريد، ٢ص٢٨٦-٢٨٧

يتضح مما تقدم ان الحسن البصري كان يميل للقول بالقدر وما يرتبط ذلك بفلسفة العدل التي تبناها المعتزلة، فهو ينفي أن تكون المظالم أو المعاصي مفروضة على الناس مسبقا. فمن تصريحه بالعدل المرتبط برفض القول بالقدر ما يذكره المرتضى في الأمالي: "من زعم أن المعاصي من الله عز وجل جاء القيامة مسودا وجهه، وقال داود بن أبي الهند: سمعت الحسن يقول: كل شئ بقضاء وقدر إلا المعاصي"[١]. كان ذلك دون أن يتبلور لديه مذهب أو مدرسة فكرية متميزة عن مجادلات عصره، وأن حذره الشديد فرض عليه أن يبقى على هامش تلك الصراعات التي كان يديرها الكلاميون في مواجهة الوضع القائم آنذاك.

إن البحث في جذور المعتزلة لم يكن في تركة الحسن البصري، التي يحاول كل مذهب الاستحواذ عليها لصفتها الشرعية بين الناس كونها خلفية أحد الأتقياء، بل يمكن البحث عن جذور هذا المذهب في مقالات نفاة القدر الأوائل والجبريين القائلين بخلق القرآن وإنكار الصفات، وكذلك في تراث الإباضية خاصة والخوارج عامة. فالخوارج في الجانب الفكري "أنكروا الصفات وقالوا بخلق القرآن"[٢]. ومنهم من قال بالاختيار ماعدا الجبريين منهم، وفي الجانب الاجتماعي والسياسي فقد تبنى المعتزلة الطريق الثوري في التغيير وعلى هذا الأساس كان اتصالهم بفرق التشيع، كالكيسانية، والزيدية فيما بعد.

---

[١] -الامالي، ١ص١٠٦

[٢] -الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص١٢٤

ضحايا

الكلام الأوائل

ظل الإمام أبو حنيفة النعمان محتاراً، لبرهة من الزمن، بين أن يكون شاعراً، لغوياً، فقيهاً، حافظاً، أم متكلماً. وبعد أن استشار، وعرف ما سيؤول أليه كل اصحاب الالقاب المذكورة آثر أن يكون متكلماً. لكن هناك منْ رده عن ذلك بقوله: "لا يسلم منْ نظر في الكلام من مشنعات الكلام، فيرمى بالزندقة، فأما أن تؤخذ فتُقتل، وأما أن تسلم فتكون مذموماً ملوماً"[1]. وهناك، غير أبي حنيفة، منْ كان يتتوق إلى علم الكلام، لكن الخوف من القتل جعله يخفي ميله أو تتوقه. من هؤلاء الخائفين كان المحدث مالك بن دينار، الذي ارعبه مقتل غيلان الدمشقي فقال: "أكره أن اقول (بالقدر) فأصلب كما صُلبَ"[2]. وبدون شك، إن الشاهد الحي على بلاغة هذا التحذير، آنذاك، قصص القتل الشنيعة التي طالت نخبة من المتكلمين، من الذين نحن بصددهم مثل الجعد بن درهم، ومعبد الجهني، وغيلان الدمشقي، وجهم بن صفوان.

ورغم امتزاج صورة السيف والنطع في النفوس رعباً وهلعاً فان علم الكلام ظل مُغرياً لأبي حنيفة. فقد ذكر تلميذه القاضي أبو يوسف أنه "أول منْ قال القرآن مخلوق". والروايات تفيد بأنه كاد أن يكون متكلماً في هذه المقالة في الأقل. وقد شوهد وهو يقود بعير مولاة أو زوجة جهم بن صفوان، ويسايرها عبر طرقات الكوفة وهي قادمة من خراسان. لكنه سرعان ما أخذ التحذير ، السالف الذكر، على محمل الجد، فقطع علاقته بجهم والجهمية كلية، ثم هاجمها حسب ما تفيد فيه الرواية، بقوله: "صنفان من شر الناس بخراسان الجهمية والمشبهة".

ومع ذلك ظل علم الكلام يعاود أبا حنيفة، فالرجل كان مشروع فيلسوف، وظلت آثار محاولته في الولوج بدقيق الكلام صبغة يهدده بها خصومه بين آونة واخرى. فقد استغل قاضي الكوفة ابن أبي ليلى الموقف وطلب من الامير منع أبا حنيفة من الإفتاء، والمسألة، بطبيعة الحال، لا تخلو من حسد، فمثلما يُقال "كيف يفتي المفتي ومالك موجود في المدينة" كذلك يعجز القضاة عن الافتاء بحضور أبي حنيفة. ومما يُذكر أن

---

[1] -تاريخ بغداد، ١٣ص٣٣٢

[2] -ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص١٣٧

والدة أبي حنيفة أستفتت ولدها يوماً ولم ترض بفتواه، فطلبت منه مرافقتهـا إلى قـاضي الكوفة، وقد خجل القاضي من رؤية أبي حنيفة وهـو يطلـب منـه افتـاء والدتـه، قـائلاً لها: كيف "أفتيكِ ومعكِ فقيه الكوفة!".

وان كان أبو حنيفة قد نجا من لعنة الكلام، فقد سقط ضحيـة نزاهتـه الشـخصية، عندما رفض تولي منصب القضاء بالكوفة وبغداد. كذلك لم ينج من تقولات فقيـه الدولـة عبد الرحمن الأوزاعي (٨٨-١٥٧هـ)، فقد صرح بنقمته عليه، بقوله: "إنـا لا ننقـم علـى أبي حنيفة أنه رأى، كُلنا يـرى، ولكننـا ننقـم عليـه أنـه يجيئـه الحديـث عـن النـبي فيخالفه إلى غيره"[1].

والمشهور عن الاوزاعي أنه أفتى بقتل غيلان الدمشقي بعد قطع يديه ورجليه، ذلك ما سنفصله لاحقاً. ينحدر أبو حنيفة النعمان من بابل، وكان أبوه مسيحياً يُدعى عتيـق بن زوطرة، وهناك منْ يعّده نبطياً من سواد العراق أمتهـن بيـع الخـز. في كـل الاحـوال كان أبا حنيفة عراقياً من الموالي، ومعظم ضحايا الكـلام كـانوا منهـم. ظهـر هـؤلاء قبـل الاعتزال، دون أن تسمح لهم الظروف باعلانه، رغم أن المقـالات كـانت مكتملـة، مثـل نفي الصفات ونفي القدر وخلق القرآن.

[1]-ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص ٥٢

معبد الجهني

"سلك أهل البصرة مسلكه"

المقريزي

كان معبد بن عويمر الجهني من أوائل متكلمي البصرة، سكن المدينة مؤقتاً. وامتهن تعليم الصبيان. وحسب رواية ابن عساكر أختاره الحجاج بن يوسف الثقفي، من بين وجهاء الفكر، ليكون رسول عبد الملك بن مروان إلى ملك الروم. بعد أن كتب إليه عبد الملك: "ابعث إليّ عالماً أبعثه إلى ملك الروم". ثم طمع به عبد الملك فجعله معلماً ومربياً لابنه سعيد. ألم تُثير هذه الرواية ورواية أخرى، سنذكرها لاحقاً، تفيد ببعث هارون الرشيد لعمر بن عباد السُلمي مناظراً لأهل الهند شيئاً في الاذهان؟ من أن المتكلمين او المفكرين هم بهاء المجتمع والدولة، ورغم ذلك كانوا يسجنون ويقتلون "صبرا"[1]!

عاصر معبد التحكيم بصفين، وقيل: إنه تحدث بطلب من الناس مع الحكمين. وبعد أن وعده أبو موسى الأشعري خيراً، عنفه عمرو بن العاص بقوله: "إيهاً تيس جُهينة، ما أنت وهذا؟ لستَ من أهل السرّ ولا العلانية. والله ما ينفعك الحق ولا يضرك الباطل"[2]. وعندها انشد معبد:

إني لقيتُ أبا موسى فأخبرني
بما اردتُ وعمرو ضنّ بالخبر
شتان بين أبي موسى وصاحبه
عمرو لعمرك عند الفصل والخطر
هذا له غفلة أبدت سريرته
وذاك ذو حذر كالحية الذكر

---

[1]-الحبس على القتل، شانه شأن حكم الإعدام اليوم

[2]-سير اعلام النبلاء، ٤ص١٨٧، ابن منظور، مختصر تاريخ ابن عساكر، ٢٥ص١١٦

وُصف معبد لثقته أنه "صدوق في نفسه"، لذا كان لا يعجب مثل عمرو بن العاص. مثلما لا تعجّب مقالته بنفي القدر جبريي عصره، فكان الفقيه المعروف طاووس يدفع الناس إلى اهانته، بقوله لهم: "هذا معبد فأهينوه".

يُنسب لمعبد الجهني، إسلامياً، مقالة نفي القدر، ورد ذلك في رواية أبي القاسم البلخي في "فضل الاعتزال": "أول منْ تكلم في القدر والاعتزال أبو يونس الاسواري، رجل من الاساورة يُعرف بسنسويه، وتابعه معبد الجهني". ووردت الرواية ذاتها عند المقريزي: "كان أول منْ قال بالقدر في الإسلام معبد الجهني، وكان يجالس الحسن البصري، فتكلم في القدر بالبصرة، وسلك أهل البصرة مسلكه، لما رأو عمرو بن عبيد ينتحله، وأخذ معبد هذا الرأي عن رجل من الاساورة، يُقال له أبو يونس سنسويه ويعرف بالاسواري"[١].

والاساورة جماعة بصرية ينتسب إليها عدد من معتزلة البصرة، منهم: موسى الاسواري، وعلي الاسواري، وعمرو بن فايد الاسواري وغيرهم. ويُذكر أنهم من أساورة العراق وهم الاشوريون أو الآثوريون، حالياً، من المسيحيين، كنيستهم الكنيسة الشرقية أو النسطورية. يذكر هذه العلاقة، بتفصيل مفيد، الباحث إبراهيم صومي، بقوله: "وفي العصور الجاهلية أو في الأزمنة السابقة للفتوحات العربية الاسلامية، كان العرب في بعض الأحايين يُسمون السريان بأسم الاساورة، بالنسبة إلى اسم آسور في حالة الجمع، كما جاء في حكاية امرؤ القيس والقوم الذين تعاونوا معه في حروبه الانتقامية لمقتل أبيه. ومفرد أساورة، بالطبع، هو آسور أو آسر المحرّف من أسم آشور، وقد جاء أيضاً ذكر لفظة آسر لاول مرة في سفر التكوين"[٢]. إن تخبط المؤرخين والنسابين في نسبة الاسواري هذه تجعل ما ذكره الباحث صومي جديراً بالمذاكرة. فقد نُسب الاسواريون إلى عدة أصول منها أساورة الفرس، من القاب الملوك الايرانيين، ومنها النسبة إلى اسوارى أو

---

[١]-المقريزي، الخطط المقريزية، ٣ص٣١٠

[٢]-صومي، مقالات في الأمة السريانية، ص٣٧

اسوارية مكان من أصبهان، وليس بعيداً أن يكون اسم ذلك المكان عائداً إلى آسر إله الآشوريين القدماء، بينما هناك منْ يُرجع تلك النسبة إلى نهر الأساورة بالبصرة.

كان معبد الجهني يتردد على الحسن البصري، وبرواية ابن قتيبة، سأله الجهني وعطاء بن يسار القصاص أو الحكواتي، بقولهما: "يا أبا سعيد، أن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون الاموال ويفعلون ويقولون: إنما تجري اعمالنا على قدر الله، فقال: كذب اعداء الله"[1]. وقد اعتمد هذه الرواية المتأخرون عن عصر ابن قتيبة في القول بمبادرة الجهني في مقالة نفي القدر، وفي صبغة الحسن البصري بالقول بهذه المقالة. وعلى خلاف موقف الحسن الايجابي من نفي القدر فروى انه أبعد الجهني عن مجلسه، مبرراً ذلك في قوله: "هو ضال مضل"[2].

يقول الشهرستاني عن علاقة الجهني بمقدمات الاعتزال: "وأما الاختلافات في الاصول فحدثت في اواخر أيام الصحابة بدعة معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، ويونس الاسواري في القول بالقدر، وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر، ونسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزال"[3].

سياسياً، اتصل الجهني بثورة ابن الاشعث، ويُذكر أنه "قاتل الحجاج في المواطن كلها". وبعد فشل الحركة، عذبه الحجاج "باصناف العذاب" ثم قتله صبراً السنة ٨٠ هـ. من تلاميذ الجهني، في مقالة القدر، غيلان الدمشقي، ويروي ابن قتيبة أن غيلان كان قبطياً. ويروي أيضاً عن الأوزاعي: "أول منْ تكلم في القدر معبد الجهني، ثم غيلان بعده". وقصة علاقة غيلان مع عمر بن عبد العزيز معروفة في المصادر، فقد دعم غيلان الخليفة المذكور ضد عشيرته بني أمية، حتى كُلف بالاشراف على تصفية ممتلكاتهم، التي استولوا عليها من علاقتهم بالحكم، وكان يسميهم بالظَلمة.

---

[1] -المعارف، ص٤٤١

[2] -الذهبي، ميزان الاعتدال، ٤ص١٤١

[3] - الشهرستاني، الملل والنحل، ١ص٣٠

وبدون شك، إن الحقد تضاعف ضد غيلان ومقالته في نفي القدر، وما يتعلـق ذلـك بالعدل الإجتماعي، فيما بعد. وما أن تبدل الحال، وتوفي عمر بـن عبـد العزيـز، حتـى طلبت السلطات غيلان، فالرجل كـان متهـوراً تنقصـه الحكمـة السياسـية، فـالوضع لا يحتمل المبالغة بمثل تلك الدعوة، فلعل تصرفه كـان بليـة علـى صاحبـه عمـر بـن عبـد العزيز، فهناك منْ يتحدث عن وفاته اغتيالاً. هرب غيلان ولن ينفعه هروبه فقـد طُلـب من بلاد ما وراء النهر، وحوكم بدمشق، ليس على شتم آل أمية، بل على مقالتـه بنفـي القدر. كان القاضي الذي حكم عليه بالإعدام بعد قطع اطرافه هو الإمام الأوزاعي، وعـن ابن نباتة في "سرح العيون" نذكر بعض تفاصيل تلك المحاكمة:

الأوزاعي: يا غيلان، أن شئت ألقيت عليك سبعاً، وأن شئت خمسـاً، وأن شـئت ثلاثاً

غيلان: ثلاثاً

الأوزاعي: أما قضى الله على عبدٍ ما نهى عنه

غيلان: لا أدري ما تقول

الأوزاعي: افأمر الله بأمر حال دونه؟

غيلان: هذه اشد من الاولى

الأوزاعي: افحرم الله حراماً ثم احله؟

غيلان: ما ادري ما تقول

فأمر به هشـام فقطعـت يـداه ورجـلاه، فمـات، وصلـب حيـاً علـى بـاب كيسـان بدمشق"[1]. يعترف المعتزلة بمعبد الجهني وغيلان الدمشقي أو القبطـي، ويعدّونهمـا مـن طبقات الاعتزال. ففي غيلان قال أبو الحسين الخياط: "وأما غيلان فكان يعتقد الأصول الخمسة التي منْ اجتمعت فيه فهو معتزلي"[2].

---

[1]-سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص٢٩٢

[2]-الانتصار، ص٩٣



تفيد المصادر بانحدار الجعد بن درهم من مدينة حرّان القديمة، وفي زمانها، كانت هذه المدينة حوزة علمية معروفة، تحدد مواقعها الآن في الموصل من شمال العراق، ولعلها تمتد إلى الشام. يعتقد المفسرون أنها المقصودة في القرآن، عند الحديث عن هجرة إبراهيم الخليل، بالآية: "فآمن له لوط وقال إني مهاجر الى ربي"[١]، والآية: "ونجيناه ولوطاً إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين"[٢] (معجم البلدان، حران). وورد موقعها في "معجم الكتاب المقدس ١٨٩٤" في بلاد بين النهرين، أي العراق. عبدت هذه المدينة في عصرها الوثني القمر إلهاً لها. ولعل اقتصار العبادة على هذا النوع من التدين أو التعبد له صلة ما مع اهتمام الحرانيين بالفلك!

كانت موالاة ابن درهم لآل مروان من البيت الاموي، وهناك مَنْ يعدّه من موالي "لسويد بن غفلة"[٣]. اختلفت الروايات بين أن يكون معلماً لآخر خليفة اموي، مروان بن محمد، أو خالاً له، على أساس "أن أم مروان كانت أمة، وكان الجعد اخاها"[٤]. وللصلة الاولى أو الثانية سمي مروان بن محمد بالجعدي. لكن هذه العلاقة لم تشفع للجعد بن درهم، عندما أمر هشام بن الحكم بقتله وهو مسجون في سجون خالد بن عبد الله القسري بواسط من العراق، اثناء حفلة دموية رهيبة. ولعل محمد بن مروان كظمَ حقده على فعلة خالد القسري بمعلمه أو خاله، كما يرى البعض، إلى حين تسلم الخلافة، فعندها قبض على ابنه يزيد، بعد اتهامه بالتمرد، وكان من قساوته عليه: "لف منديلاً على اصبعه ثم ادخلها في عين يزيد فقلعها، واستخرج الحدقة، ثم ادار يده فاستخرج الحدقة الاخرى"[٥].

---

[١]-العنكبوت، ٢٦

[٢]-الانبياء، ٧١

[٣]-ابن الاثير، الالباب في معرفة الانساب، ١ص٢٣٠

[٤]-سرح العيون، ص٢٩٣

[٥]-الكُتبي، فوات الوفيات، ٤ص١٢٧

يُذكر أن الجعد بن درهم كان مصدر مقالة خلق القرآن، والتي تعني للمفسرين النصيين تكذيباً لظاهر ما ورد في الآية: "وكلم الله موسى تكليما"[١]. لكن هناك منْ يروي أن الجعد أخذ هذه المقالة من "بيان بن سمعان عن طالوت بن أخت لبيد عن لبيد بن أعصم اليهودي". ويزيد ابن عساكر على هذه الرواية بقوله: "لبيد بن أعصم اليهودي الذي سحر النبي، وكان لبيد يقرأ القرآن، وكان يقول بخلق التوراة"[٢]. وحسب هذه الرواية يكون اصل مقالة خلق القرآن يهود اليمن، فلبيد اخذها عن " يهودي باليمن"[٣].

ترك الجعد دمشق إلى الكوفة لعلّه يختفي بين المعارضين الذين تعج بهم هذه المدينة، منذ اوائل الاسلام. وهناك التقى بجهم بن صفوان، فأخذ عنه الاخير مقالتي نفي الصفات وخلق القرآن. ويُذكر أن وهب بن منبه، يهودي يمني سابق أيضاً، التقى الجعد وحذره من التمادي بمقالته في الصفات والقرآن، رغم ميل ابن منبه نحوها، وقد عُدَّ الأخير من طبقات الاعتزال. قال ابن منبه في تحذيره: "إني لأضنك من الهالكين، لو لم يُخبرنا أن له يداً وأن له عيناً ما قلنا ذلك، ثم لم يلبث الجعد أن صُلب".

ويروي ابن كثير أن الجعد بن درهم قد عيّر الحجاج بن يوسف الثقفي بهروبه أو هزيمته امام امرأة تُدعى "غزالة"[٤] بأبيات من الشعر يتناقلها الناس، اليوم، دون الاهتمام بمناسبتها:

---

[١]-النساء، ١٦٤

[٢]-مختصر تاريخ ابن عساكر، ٦ص٥١

[٣]-البداية والنهاية، ٩ ص٣٦٤

[٤]- البداية والنهاية، ٩ص٣٦٥

وغزالة امرأة من الخوارج، يُقال أنها أقسمت يميناً أن دخلت الكوفة ستبول على منبر الحجاج بن يوسف الثقفي، وقد حصل أن دخلت مع جماعتها من الخوارج ليلاً، وقد لاذ

ليثٌ عليٌّ وفي الحروب نعامة

فتخاء تجفل من صفير الصافر

هلا برزت إلى غزالة في الوغى

بل كان قلبك في جناحي طائر

ومن المستبعد أن يُذكر الجعد أو غير الجعد الحجاج بجبنه، وهو على تلك القسوة، ويبقى على قيد الحياة! ولعل الجعد قالها همساً على طريقة همس الحسن البصري بأذن حاجب الحجاج، في شكواه سيده.

يقول النديم في قتل الجعد: "إن آل الجعد رفعوا قصته إلى هشام (ابن عبد الملك) يشكون ضعفهم وطول حبس الجعد، فقال هشام: أهو حيٌّ بعد؟ وكتب في حينه إلى خالد في قتله، فقتله يوم الاضحى السنة٩٩ هـ". يقول ابن عساكر في طقس إعدام الجعد: "أتي به في الوثاق حتى صلى وخطب (خالد القسري)، ثم قال في آخر خطبته: انصرفوا تقبل الله منّا ومنكم فإني أريد أن اضحي اليوم بالجعد بن درهم"[1]. ويقول النديم: "وجعله بدلاً من الاضحية"[2]

ومن المفارقات أن خالد القسري، رغم كل هذه القسوة التي انزلها بالجعد بن درهم، كان يوصف بالتسامح الديني، الذي اتاحه له الاسلام الحقيقي، فوالدته ظلت على ديانتها المسيحية، وكان قد بنى لها كنيسة في صحن داره تُصلي فيها. وتدور الايام فيتهمه هشام بن عبد الملك بعملية اختلاس لستة وثلاثين ألف درهم، ويتوعده بقوله: "وستعلم يا ابن النصرانية أن الذي رفعك سيضعك"[3]. اعتقل خالد من قبل والي

الحجاج منهم بالفرار، فأوفت بيمينها، وعندها قال الناس: وفت غزالة نذرها يارب لا تغفر لها.

[1] -مختصر تاريخ ابن عساكر، ٦ ص٥١

[2] -الفهرست، ص٤٠١

[3] -تاريخ اليعقوبي، ٢ص٣٢٢

العراق الجديد يوسف بن عمر الثقفي، وهو يصلي على اساس أنه أمير، تحت نفس المنبر الذي ذبح فيه الجعد. تقول الرواية: "فلما اقيمت الصلاة تقدم خالد ليصلّي، فجذبه يوسف فأخرجه". ولتأكيد عظمة الحدث على خالد، وما ينتظره من مصير رهيب تقدم، الحاكم الجديد، وقرأ من سورة: "إذا وقعت الواقعة، في الركعة الاولى". وموُرست على القسري شتى انواع العذاب والاهانة، فقد ألبسوه جبة صوف وطافوا به على الاسواق، ثم قتل في اول خلافة الوليد بن يزيد، بعد قتل ولديه.

جهم بن صفوان

"المعارف بالعقل قبل ورود السمع"

جهم

"إن نُعرّف عساكر الإسلام والسُّنة وامرائها، وعساكر البدع والتجهم، ليتحيز المقاتل إلى احدى الفئتين على البصيرة من امره، ليهلك منْ هلك عن بينة ويحيى منْ يحيى عن بينة. ان نعرف الجهمي النافي لمن قد بارز العداوة وبغي الغوائل، واسعر نار الحرب، ونصب القتال، أفيظن افراخ المعتزلة ومخانيث الجهمية ومقلدو اليونان..."[1] ! يفهم من هذا النص أن ابن قيم الجوزية، تلميذ ابن تيمية، قد قرع طبول الحرب ضد مخلفات جهم بن صفوان الفكرية، ومنْ أخذ عنه المقالات من المتكلمين. رغم أن جهم نال عقوبة الإعدام السنة ١٢٦هـ، بعد أن فشل رجاؤه مع سلم بن أحوز المازني، بمرو، بقوله له: "استبقنّي"، وكان رد الأمير حازماً: "لو ملأت هذا الكوكب، وأنزلت إليّ عيسى بن مريم ما نجوت، والله لو كنت في بطني لشققت بطني حتى اقتلك"[2]. بين منطق الذين يمثلهم ابن قيم الجوزية والذين يمثلهم جهم بن صفوان تضاد وتنافر، فابن الجوزية يحارب ويقتل وابن صفوان يتكلم ويحاور. وحسب منطق الأول فإن الإسلام لا يضم غير مذهب واحد، و"السيف اصدق انباء من الكتب"!

ينحدر أبو محرز جهم بن صفوان من سمرقند حيث عالم ما وراء النهر البوذي آنذاك، من الذين ينحتون بوذا في الجبال، فيناشدون وصاياه العشر في السعادة برومانسية واستكانة من خلف قساوة الصخور. توصف البوذية بالهدوء والتامل، والتصوف هو الجامع لكل شيوخ البوذيين. وعرف جهم بالراسبي أيضاً بالموالاة لبني راسب. ورغم ظلال جهم على الاعتزال في عدد من المقالات المهمة، لكن المعتزلة تنكروا له نكرانهم للجعد بن درهم، وابن الراوندين وصالح بن عبد القدوس، وبشار بن برد. والسبب هو جبريته المفرطة، ومن العجب أنه استطاع الجمع بين الضدين: إثبات القدر من جهة ونفي الصفات وخلق القرآن من جهة أخرى. ومما يُشير إلى انكار المعتزلة

---

[1] -ابن قيم الجوزية، احتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية، ص٢١٣

[2] -العسقلاني، لسان الميزان، ٢ص٣٩

لفضل أبي محرز عليهم هو عدم عدّه من طبقات الاعتزال، مثلما عدّوا معبد الجهني وغيلان الدمشقي. ولأن ابن الراوندي أصبح خارج الاعتزال فقد قال في جهم: "وان لم يكن جهم معتزلياً فهو موحد". كانت إشارة ذكية من ابن الراوندي لتذكير المعتزلة بفضل جهم عليهم، وتنكرهم لفضله.

ويرد أبو الحسين الخياط على ذلك، بقوله: "وأما إضافة صاحب الكتاب (يعني فضيحة المعتزلة) لجهم إلى المعتزلة إلا كإضافة العامة لجهم إلى المعتزلة لقوله بخلق القرآن، وجهم عند المعتزلة في سوء حال، والخروج من الإسلام كهشام بن عبد الملك"[1]. وفي موقف آخر حاول المعتزلة التقليل من شأن جهم الفكري، واظهاره بالمتعلم من واصل بن عطاء، وفي ذلك يُذكر: "أن بعض السمنية (يُقال أنهم فرقة بوذية) قالوا لجهم بن صفوان: "هل يخرج المعروف (من المعرفة وليس ما يقابل المنكر) من المشاعر الخمسة؟ قال: لا، قالوا: حدثنا عن معبودك هل عرفته بأيّها؟ قال: لا، قالوا: فهو إذاً مجهول! فسكت وكتب بذلك إلى واصل، فأجاب، وقال: كان تشترط وجهاً سادساً وهو الدليل... فأجابهم جهم بذلك، فقالوا: ليس هذا من كلامك، فأخبرهم، فخرجوا إلى واصل وكلموه واجابوه إلى الإسلام"[2]. وقد فات المعتزلة أن يضيفوا مقالة الحاسة السادسة إلى واصل وهي من مقالات ضرار بن عمرو، كما سيأتي ذكر ذلك. لكن خشية واصل بن عطاء من سطوة جهم الفكرية، التي قد تُعيق نشر الاعتزال آنذاك، كلف مبعوثه إلى خراسان، حفص بن سالم، أن يُناظر جهم، وينقل المعتزلة أنهما تناظرا، وانقطع جهم امام حفص، ورجع "إلى قول أهل الحق، فلما عاد حفص بن سالم إلى البصرة رجع جهم إلى قول الباطل".

---

[1] -الانتصار، ص٩٢

[2] -طبقات المعتزلة، ص٣٤

أثارت الجهمية جدلاً واسعاً بين اوساط المتكلمين، واصبح القرب أو البعد عنها معياراً لوجود الإيمان أو عدمه. وقد اثرت ايضاً في الحركة الأدبية، وطفق شعراء كبار في القياس عليها والاستشهاد بها. يقول أبو تمام الطائي في الخمرة:

جهمية الاوصاف إلا أنهم

قد لقبوها جوهر الأشياء

ويشرح التبريزي هذا البيت، بقوله: "إن الإنسان لا يستطيع أن يفعل شيئاً، ويلزمه العقوبة على ما يفعل، فتقع بذلك مناقضة، والطائي من وُصاف الخمر، فكأنه قد ذهب مذهب جهم، لأنه يجعل الخمر لا فعل لها، ثم يزعم أنها اسكرته وشوّقته"[1].
وفي فائيته يجمع أبو تمام بين الجهمية والمعتزلة بقوله:

عَمريُّ عُظم الدين جهمي الندى

ينفي القويَّ ويثبت التكليفا

ونعود إلى التبريزي في معنى البيت المذكور، وهو يقول: "أي هو في دينه مثل عمرو بن عبيد، وعلى مذهبه وفي جوده وسخائه على مذهب جهم بن صفوان، لأنه ينفي أن تكون للعبد قدرة على ما هو مأمور به، ومع ذلك، يجعله مكلفاً، أي هو مجبر على البذل، فلا يمكنه تركه"[2].

كانت جبرية جهم غير مقبولة، لقساوتها، حتى من قبل الجبريين، فالإنسان عنده مثل ريشة بمهب الريح لا حول ولا قوة له، بمعنى أنه مسلوب الإرادة كلياً، يتحرك كما تتحرك الاشجار والظواهر الطبيعية الأخرى. يختصر جهم جبريته بقوله: "لا فاعل إلا الله عز وجل"، وبقوله ايضاً: "إن الناس يُضاف إليهم الافعال على

---

[1]-التبريزي، شرح ديوان أبي تمام، ١ص٣٤-٣٥

[2]-المصدر نفسه، ٢ص٣٨٧

المجاز". ويصور البغدادي جبرية الجهمية بقوله: "إن العباد مضطرون إلى أنواع تصرفهم كا يضطر الريح إلى حركاتهم، ولم يثبتوا كسباً ولا استطاعة"[١]. ولهذا السبب اتفقت على الجهمية الأضداد، القدريون ونُفاة القدر، فلم يعجب المعتزلة سلب ارادة الإنسان، ولم يعجب الأشاعرة وغيرهم نفي كسب الفعل من الله، إضافة إلى مقالتي نفي الصفات وخلق القرآن.

من المقالات التي خلفتها الجهمية للاعتزال، من غير نفي الصفات وخلق القرآن، والتي تتنافى تماماً مع جبرية ابن صفوان الشديدة، مقالة: "المعارف بالعقل قبل ورود السمع"[٢]. وهذه المقالة كانت اساساً لما ذهب إليه أبو عثمان الجاحظ وثمامة بن أشرس، فيما بعد، في مقالة المعارف الضرورية، أي أن الناس مضطرون للمعرفة قبل الوحي أو البلاغ، (لمعرفة هذه المقالة اكثر راجع فصلي النظام والجاحظ من الكتاب). كذلك ورث المعتزلة من الجهمية مقالة حدوث علم الله: "ان علم الله محدث هو أحدثه فعلم به، وأنه غير الله، وقد يجوز عنده أن الله يكون عالماً بالاشياء كلها قبل وجودها بعلم يحدثه"[٣]. وورث المعتزلة عن الجهمية أيضاً مقالة فناء الخلدين، الجنة والنار، وتجنباً للإحراج أخرج أبو الهذيل العلاف هذه المقالة في صياغة أخرى، فقال: "بإنقطاع حركات أهل الجنة والنار، يسكنون سكوناً دائماً". أما ثمامة بن أشرس فقد أخذ من جهم فناء جهنم دون الجنة، فقد قال: إن المذنبين سيتحولون إلى تراب، أي إلى عدم!

ومن المقالات المهمة عند الجهمية، التي أيدها المعتزلة، مقالة الايمان. اعتبر جهم الايمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل به، وإن كان ذلك يتعارض مع مقالته السابقة "المعارف بالعقل قبل ورود السمع"، لكنه يخفف في تلك المقالة كثيراً من سطوة التكفير التي كانت وما تزال تحوم على رؤوس الباحثين والكُتاب. فعنده

---

[١]-البغدادي، أصول الدين، ص٣٣٣

[٢]-الملل والنحل، ١ص٨٧

[٣]-مقالات الاسلاميين، ص٤٩٤

الإيمان: "لايتبعض ولا يتفاضل اهله فيــه، وان الايمـان والكفـر لا يكونـان إلا في القلـب دون غيره من الجوارح"[1]. فليس للمكفرين غير شق الصدور وقراءة ما في القلوب.

[1]-المصدر نفسه، ص١٣٢



واصل الغزال

"ترون لو أن ملكاً من الملائكة أكان يُزيد على هذا؟"

ابن عبيد

تمكن واصل بن عطاء، وسط المخالفين من المذاهب الأخرى، وثبات في المناظرة وقدرة على التمويه، من تأسيس مذهب شغل مساحة كبيرة في الفكر والثقافة الإسلامية، وحاول التقريب بين الدين والدنيا، ذلك عندما أكد مقالة الإيمان عن طريق العقل، وبتفوق الأخير كادت تزول الحدود بين علماني، وهو المؤمن بفصل الدين عن الدولة، وإسلامي على حد تعبيرات العصر. فأمر الحكم عند المعتزلة أمر اجتماعي، يسترشد في الدين، أساس العدل عندهم مسئولية الإنسان بالدرجة الأولى، وأن نفي القدر يعني براءة الله من خلق المظالم. لم يعرف الناس، ولا المجالس الفقهية مثل المناظرات الفكرية التي تبناها واصل بن عطاء. ولعل ابن عطاء كان المبادر في هذا المجال، فالمصادر لا تذكر مناظرة أو مجلساً فكرياً في حضرة خليفة، إذا استثنينا المدوالات الفقهية، بين الفقهاء، وحوارات عمر بن عبد العزيز مع أقطاب الخوارج، أو المحاكم التي كانت تُعقد لمخالفي الرأي، التي قضاتها كانوا هم الفقهاء.

أطال ابن عطاء السكوت، فأنجز عملاً كبيراً ظل يُعرف بالواصلية في مناطق معينة، فهذه النسبة تشير إلى المعتزلة والعكس الصحيح. ومن خلال نجاحه في قطع مخالفيه بمناظراته في مجلس الحسن البصري، ومع الخوارج والمرجئة استطاع أن يُثير إعجاب المحيطين من مستهزئين في لثغة لسانه وطول عنقه ليصبحوا، فيما بعد، معجبين وموالين. كذلك كانت له مناظرات عديدة مع الثنوية، والمانوية، أسفرت عن تأليف كتاب "الألف مسألة في الرد على "المانوية"[1].

لم يعرف شيء عن انحدار واصل بن عطاء، ما عدا انه مولى لبني ضبة، القبيلة التي انتقلت بعد الإسلام من نجد إلى العراق، وسكنت الجزيرة الفراتية. لكن واصل ولد في المدينة وعاش فيها حتى انتقل إلى البصرة. غلبت على اسمه كناية أبي حذيفة أو لقب الغزال "لكثرة جلوسه في سوق الغزالين"[2]، عند صاحب حانوت غزل من الموالي يدعى

---

[1] -فضل الاعتزال، ٢٤١

[2] -معجم الادباء، ٧ص٢٢٣

أبو عبد الله الهـلالي. ويفسر أصحابـه ذلـك بمهمـة إنسـانية، بقولهـم: "يتعـرف علـى المتعففات من النساء ليرسل لهن الصدقات". ولكـن لـماذا لا يكـون لجلوسـه في الأسـواق علاقة بمشروعه الاجتماعي والفكري؟ والأسواق، كما هو معروف، أفضل مكـان للدعايـة والتعرف على حياة الناس، وعلى ما يحدث عن كثـب. ففيهـا تنشـر الأخبـار وتتـداول الأفكار بكل طلاقة. وعن لقبه بالغزال فمن اللافت للنظر أن أغلب البـارزين مـن شـيوخ الاعتزال قد تلقبوا بألقاب مهن وأعمال، مثل الغزال والعلاف والنظام والشحام والخيـاط والإسكافي وغيرهم. وهناك من يبعد عنهم ممارسة مثل هـذه المهـن، بـل لُقبـوا بهـا مـن مخالطة أربابها، ولعل الأمر ينبطق على ابـن عطـاء أيضـاً، وهنـاك مـن مؤرخـي الملـل والنحل منْ أستخدم هذه الألقاب كمثالب ضدهم.

كان واصل قليل الكلام إلى حد الخرس، وقلة كلامه وطـول رقبتـه جعلـت عمـرو بـن عبيد يشك في قدراته الفكرية، بقوله: "لا يصلح هذا مادامت له هـذه الرقبـة"[1]. ومجـازاً لعلَّ هناك علاقة بين طول الرقبة وقلة الكلام، فينسب للإمام علي بن أبي طالب قـولاً يتمنى فيه رقبة كرقبة البعير، حتى يُطيل التأمل قبل أن يتكلم. أفاد السكوت واصل في التحرك بدون استفزاز، ومع ذلك استدعاه والي العراق، أيام هشام بن عبد الملك، خـالد بن عبد الله القسري، وحذره بقوله: "بلغني إنك قلت قولا فما هـو؟ قـال: أقـول يقضـي ا لله الحق ويحب العدل، قـال ومـا بـال النـاس يكذبونـك، قـال: يحبـون أن يحمـدوا أنفسهم ويلوموا خالقهم، قال: لا ولا كرامة ألزم شأنك"[2]. كـان ذلـك في عهـد ملاحقـة نفاة القدر وقتلهم.

أكثرَ المؤرخون من ذكر لثغة واصل، بحرف الراء، مثل ذكرهم لطول عنقـه، وقـد ورد ذلك على حساب تقصي أفكاره المخالفة للجبرية، ولرؤية الخوارج والمرجئة الاجتماعيـة والسياسية. وفي نفس الوقت يتفق هؤلاء المؤرخون على أن عيبه النطقي هذا كـان طريقـا إلى باعه في فن الخطابة، وقد عُدَّ من أبرز خطباء عصره جزالة في المعاني والألفاظ. وفي

---

[1] -وفيات الاعيان، ٥ص٦٠

[2] -معجم الادباء، ٧ص٢٢٥

الصلة بين النقص والنبوغ قال الجاحظ: "ولما علم واصل بن عطاء أنه ألثغ فاحش اللثغ، وأن مخرج ذلك منه شنيع، وأنه إذا كان داعية مقالة ورئيس نحلة، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل، وأنه لابد له من مقارعة الأبطال، ومن الخطب الطوال، وأن البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة وإلى ترتيب ورياضة وإلى تمام الآلة وأحكام الصفة وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق وتكميل الحروف وأقامة الوزن... ومن أجل الحاجة إلى حسن البيان وأعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة، رام أبو حذيفة إسقاط الراء من كلامه وإخراجها من حروف منطقه"[1]. وفعلا تحايل واصل على لسانه وتخلص تماما من لثغته فذهب الشعراء في ذكر ذلك، كقول بشار بن البرد:

وجانب الراء لم يشعر به أحد

قبل التفصح والأعراف في الطلب

وما استشهد به ضرار بن عمرو من قول الشاعر:

ويجعل البر قمحا في تصرفه

وخالف الراء حتى أحتال للشعر

ولم يطق مطرا والقول يعجله

فعاد بالغيث إشفاقا من المطر

وهناك منْ حاول إحراج واصل في لثغته عندما دفع له رقعة وطلب أن يقرأها، وكان فيها: "أمر أمير الأمراء الكرام أن يحفر بئر على قارعة الطريق فيشرب منها الصادر والوارد...". وعلى الفور قرأها واصل: "حكم حاكم الحكماء الفخام أن ينبش جبًاً على جادة المشى، فيسقي منه الصادي والغادي، فغير كل لفظ برديفه وهذا من عجيب الاقتدار"[2]. وحاول آخر الاستهزاء بلثغته، بقوله: "كيف تقول: أسرج الفرس؟ فأجابه البد الجواد، وكيف تقول: ركب فرسه وجر رمحه؟ أجابه: استوى على جواده

[1] -البيان والتبيين، ١ص٨-٩

[2] -شذرات الذهب، ٢ص١٣٧

وسحب عامله". وتسأل الجاحظ كيف يصنع واصل بالكلمات الرائية والتي لا مرادفات لها: "في العدد والقمر والبدر ويوم الأربعاء وشهر رمضان..."[١].

كان واصل على صلة مميزة ببشار بن برد وغيره من الذين اتهموا بالمانوية، وبعد الرجعة عن هذه الصحبة، لأسباب، تبدو، عقائدية هجاه بشار بقوله:

مالي أشايع غزالاً له عنق

كنقنق الدوان ولى وأن مثلا

عنق الزرافة ما بالي وبالكم

أتكفرون رجالا اكفروا رجلاً "[٢]

قال ذلك بعد أن كان من المعجبين بقدرته على صنع الكلام، فهو القائل عند تفوق واصل بخطبته، متجنباً فيها حرف الراء"[٣]، على خالد بن صفوان، وشبيب بن شبة في حضرة والي العراق عبد الله بن عمر بن عبد العزيز:

تكلف القوم والأقوام قد حلفوا

وحبروا خطباً ناهيك من خطب

فقام مرتجلاً تلقى بداهته

كمرجل القين لما حف بالهب

---

[١] —البيان والتبيين، ١ص١٢

[٢] —معجم الادباء، ٧ص٢٢٥

[٣] —نشرها هانس ديبر مع الترجمة، في كُتيب خاص(ليدن، ١٩٨٨)، عن مخطوطة "جمهرة الاسلام ذات النثر والنظام" للشيزري. قدم لها الشيزري بقوله:"خطبة واصل بن عطاء التي ارتجلها في مجلس عبد الله بن عمر بن عبد العزيز، وليس فيها حرف راء، كان يلثغ بالراء فرماها من لسانه، وكان ذا دين وعلم وفصاحة"، وتحتوي خطبة واصل المذكورة على ما يُقارب ١٢٥٠ كلمة خالية تماماً من حرف الراء.

ويُعدّ بشار بن برد من المتكلمين الأوائل، فيُذكر أنه من الستة المعروفين بالبصرة "عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وبشار الأعمى، وصالح بن عبد القدوس، وعبد الكريم بن أبي العرجاء، ورجل من الأزد"[١]. وعن صلة واصل ببشار يقول صاحب الأغاني: "كان بشار صديقا لأبي حذيفة واصل بن عطاء، قبل أن يدين بالرجعة ويكفر الأئمة"[٢].

وقد انتهت هذه العلاقة، التي كانت قد بدأت في مجلس الحسن البصري، بتكفير واصل لبشار وهجاء الأخير له. وقد تحامل واصل لكثرة تشنيع بشار به قائلا: "أما لهذا الأعمى الملحد أما لهذا المشنف (كان بشار يلبس القرط بأذنه) المكنى بأبي معاذ منْ يقتله، أما والله لولا الغيلة سجية من سجايا الغالية لدسست إليه منْ يبعج بطنه في جوف منزله أو في جفله ثم كان لا يتولى ذلك إلا عقيلي أو سدوسي"[٣]. ولا ينسى المؤرخون تعليقهم على تمكن واصل من تجنب الراء في تهديده لبشار، فقال المكنى بأبي معاذ ولم يقل بشار، وقال الغيلة ولم يقل الغدر. ويقصد واصل بعبارة "لا يتولى ذلك إلا عقيلي أو سدوسي" موالاة بشار لآل العقيلي، وأقامته عند آل السدوسي. والجدير ذكره أن خلاف بشار مع المعتزلة كان لآراء إيمانية عامة، وقد سبقت الإشارة إلى موقف الحسن البصري منه، لكنه لم يتجرأ على شيخه الحسن كما تجرأ على صديقه واصل بن عطاء. فيقال إن غضب واصل عليه كان لقوله:

النار مشرقة والأرض مظلمة

والنار معبودة مذ كانت النار

كانت علاقة واصل مع بشار بن برد وغيره من البصريين، ضمن التنوع الفكري في البيئة البصرية، بعد قدومه لها بخلفية فقهية وفكرية حصل عليها عند اختلاطه بالمدرسة الدينية التي أنشأها محمد بن الحنفية، و في تلك المدرسة زامل واصل ابنه عبد

---

[١]-الاغاني، ٣ص٢٤-٢٥

[٢]-المصدر نفسه، معجم الادباء، ٧ص٢٢٣

[٣] -المصدر نفسه

ا لله المعروف بأبي هاشم. ويؤكد أبو القاسم الكعبي هذه النشأة والزمالة الدراسية، بقوله: "وكان مع ابنه أبي هاشم في الكتّاب، ثم صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة"[1].

أسس أبو هاشم، بعد وفاة أبيه، فرقة فكرية ذات مهام سياسية بالدرجة الأولى، عرفت بالكيسانية، وقد اختلفت الآراء حول سبب تسميتها، فهناك من يقول بأنها نسبة إلى كيسان مولى علي بن أبي طالب أو مولى لمحمد بن الحنفية، وهناك من يرى أنها نسبة إلى المختار الثقفي، وفي كل الأحوال فإن التسمية لا تعكس ماهية الفرقة أو المذهب، خصوصا أنها ظهرت في زمن شديد الحساسية تجاه التشيع. ولعلّ التسمية بالكيسانية كانت ستاراً لاذ به المؤسسون الحقيقيون تقيةً، أو كان الاسم رمية من مناوئ. ومن المعروف أن هذه الفرقة لعبت دوراً كبيرا في قيام الحركة العباسية، وضمان نجاحها. فبعد وفاة أبي هاشم سيطر العباسيون على تنظيمه السري، وباسم التشيع والعلويين توجه إلى غاية أخرى. أن حدوث مثل ذلك وارد في التنظيمات السرية، فالقيادة تلعب دوراً مهماً في التوجيه، وما فعله العباسيون، في تلك الحال، أنهم سيطروا على قيادة التنظيم فقط.

كل هذه الأحداث عاشها واصل دون أن يعرف عنه أنه كان منتمياً يوماً ما إلى الكيسانية، ويؤكد الكعبي (البلخي) قرب واصل من ذلك التنظيم بقوله: "حكي عن بعض السلف أنه قيل له كيف كان علم محمد بن علي، فقال إذا أردت أن تعلم ذلك فأنظر إلى أثره في واصل"[2]. وهناك من يتحدث عن صلة قربى بين واصل وأبي هاشم، على أن الأخير "كان خالاً لأبي هاشم"[3]. وفي مكان آخر يتحدث القاضي عبد الجبار عن صلة أوسع وهي صلة أبي هاشم في تأسيس الاعتزال بقوله: "ثم بيّنَ (سفيان الثوري) كيفية أخذ واصل هذا المذهب عن محمد بن الحنفية وابنه، وانه ليس بحادث كما

---

[1] -فضل الاعتزال، ص٦٤، والكتّاب اسم اطلقه المؤرخون على مدرسة محمد بن الحنفية الدينة.

[2] -المصدر نفسه

[3] -فضل الاعتزال، ص٢٣٤

يظنونه"[١]. كل ذلك يجري قبل هجرة واصل إلى البصرة، ولزوم مجلس الحسن البصري حتى عام ١٠١هـ.

كان عصر واصل مشحوناً بالاختلاف، ومتلبداً بالإرهاب، ورغم هذا عمل ما في وسعه للقيام بمهمة تأسيس الاعتزال وخروجه إلى الآفاق بتجهيز الدعاة. فمن وصاياه لأحد المبعوثين السريين: "ألزم سارية من سواري المسجد سنة تصلي عندها، حتى يعرف مكانك، ثم أفت بقول الحسن (البصري) سنة (للتمويه)، ثم إذا كان يوم كذا وكذا من شهر كذا فابتدئ الدعاء للناس إلى الحق، فأني أجمع أصحابي في هذا الوقت ونبتهل في الدعاء لك والرغبة إلى الله، والله ولي التوفيق"[٢].

وكان من رسل واصل إلى خارج العراق عبد الله بن الحارث إلى المغرب، نازلاً في مكان يعرف بالبيضاء، وقيل"إن فيها مائة ألف يحملون السلاح، يعرف أهله بالواصلية"[٣]. وإلى اليمن القاسم بن الصعدى، وإلى الجزيرة أيوب بن الأوثر، وإلى خراسان حفص بن سالم. ومن وصايا واصل لهذا الداعية أن يقوم بمناظرة مع جهم بن صفوان، وأن يسعى في التغلب عليه، وإلى الكوفة الحسن بن ذكوان، وإلى أرمينية عثمان الطويل. وقد نجح هؤلاء في نشر الاعتزال وإسناد الحركات الناهضة للسلطات الأموية ثم العباسية.

ومن أمثلة إسناد المعتزلة للحركات الناهضة للأمويين نصرة الأخوين محمد (النفس الزكية) وإبراهيم أولاد عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب. ويذكر الاصفهاني التحرك المشترك بين المعتزلة والشيعة برئاسة الأخوين المذكورين بقوله: "اجتمع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في بيت عثمان بن عبد الرحمن المخزومي من أهل البصرة، فتذاكروا الجور، فقال عمرو بن عبيد، فمن يقوم بهذا الأمر ممن يستوجبه وهو له بأهل؟

---

[١]-المجموع المحيط بالتكليف، ١ص٤٤٣

[٢] -فضل الاعتزال، ص٦٧

[٣]-المصدر نفسه

فقال واصل يقوم به والله من أصبح خير هذه الأمة، محمد بن عبد الله بن الحسن"[1].
بالغرض نفسه يروي الاصفهاني: "خرج جماعة من أهل البصرة من المعتزلة، منهم واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد وغيرهما، حتى أتوا سويقة فسألوا عبد الله بن الحسن أن يخرج لهم ابنه محمد حتى يكلموه، فطلب لهم عبد الله فسطاطا، واجتمع هو ومن شاوره من ثقاته أن يخرج إليهم إبراهيم، فخرج إليهم وعليه ريطتان ومعه عكازة حتى أوقفه عليهم ودعاهم إلى بيعته، وعذرهم في التأخر عنه فقالوا اللهم إنا نرضى برجل هذا رسوله فبايعوه وانصرفوا إلى البصرة"[2].

كل هذه المحاولات قام بها واصل بن عطاء لتغيير الوضع في مرحلة شيخوخة الدولة الأموية، في وقت كان فيه العباسيون قد أطبقوا سيطرتهم تماما على تنظيم قوي ومنتشر هو التنظيم الكيساني، دون أن يتمكن واصل من الاستفادة منه رغم صلته القوية بهذا التنظيم. ومن جانب آخر يرتبط واصل بن عطاء بعلاقة وطيدة مع بيت علوي آخر عن طريق زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، كعلاقة ثالثة ببيوتات التشيع بعد علاقته ببيت محمد بن الحنفية وبيت الحسن بن علي. لكن الجفوة ظلت قائمة بينه وبين سلالة الحسين بن علي الذي يمثلها في زمانه الإمام جعفر الصادق. والشائع عن الأخير أنه استمر في الأخذ بمبدأ التقية، بعد جده ووالده محمد بن علي، بسبب المآسي التي تعرضوا لها منذ قتل الحسين بكربلاء. وتكشف الرواية التالية حيثيات هذه العلاقة: يُذكر"أن واصلا دخل المدينة ونزل على إبراهيم بن يحيى، فتسارع إليه زيد بن علي وابنه يحيى وعبد الله بن الحسن وأخوته. فقال جعفر الصادق لأصحابه قوموا بنا إليه فجاءه والقوم عنده، فقال جعفر: أما بعد فإن الله تعالى بعث محمدا بالحق والبينات والنذر والآيات وأنك ياواصل أتيت بأمر يفرق الكلمة وتطعن به على الأئمة، وأنا أدعوك إلى التوبة، فقال واصل: الحمد لله العدل في قضائه الجواد بعطائه، المتعالي عن كل مذموم، العالم بكل مكتوم، نهى عن القبيح ولم يقضه وحث على الجميل، ولم

---

[1] -مقاتل الطالبيين، ص٢٩٣

[2] -المصدر نفسه، ص٢٩٤

يحل بينه وبين خلقه، وأنك يا جعفر واني الهمة، شغلك هم الدنيا فأصبحت مكلفا... وتكلم زيد بن علي وأغلظ لجعفر، وقال ما منعك من أتباعه إلا الحسد لنا"[١]. والجدير بالذكر أن هذه الرواية وردت من معتزلي هو القاضي عبد الجبار، ومن زيدي معتزلي هو ابن المرتضى.

كانت بداية العلاقة بين الاعتزال والتشيع على المستوى السياسي مع الحركة الكيسانية، وحركة ذي النفس الزكية، وتميزت على المستوى الفكري بالعلاقة مع المذهب الزيدي إلى يومنا هذا. وفي هذا المجال عدَّ أغلب مؤرخي الاعتزال الزعامات الشيعية المتوافقة مع المذهب من طبقات الاعتزال مثل عبد الله بن محمد، وعبد الله بن الحسن وولديه محمد وإبراهيم، والحسن بن زيد بن الحسن، وزيد بن علي وابنه عيسى، بينما لم يُذكر في طبقاتهم أحد من أئمة الإمامية، ما بعد الحسين بن علي.

إن لقاء واصل مع التشيع، وخصوصاً مع تلك الزعامات المذكورة، كانت له أسبابه، منها الاتفاق مع بعض فرق الشيعة بالميل إلى نفي الصفات ونفي القدر، مع وجود الاختلاف حول مبدأ المنزلة بين المنزلتين. وكذلك الاتفاق بالموقف تجاه علي وبنيه وخصوصا عند المفاضلة بين علي وعثمان، وقد برزت هذه المسألة محنة يُمتحن فيها الفقهاء والمختلفون من قبل الامويين. فمن الذين لقوا حتفهم صبراً على يد الحجاج بن يوسف الثقفي قد تعرضوا إلى مثل هذا الامتحان العسير. وقد أكد القاضي عبد الجبار مفاضلة واصل لعلي بقوله: "ومن فضل علياً على عثمان واصل بن عطاء، ولذلك كان ينسب إلى التشيع، لأن الشيعي في ذلك الزمان منْ كان يقدم علياً على عثمان"[٢]. وفي مواجهة، بسيطة، بين رواية شيعية زيدية وأخرى معتزلية، يظهر أن الزيدية كانوا لا يضمرون شيئاً لعثمان، فقد عدَّ ابن المرتضى(زيدي) عثمان بن عثمان ضمن طبقة الاعتزال الأولى، أسوة بالخلفاء الراشدين الآخرين، وبالعبادلة: ابن عباس وابن مسعود

[١]-فضل الاعتزال، ص٢٣٩، المنية والامل، ص١٤٩

[٢]-المغني في أبواب التوحيد والعدل، ٢ص١١٤

وابن عمر، وبابن الدرداء، وأبي ذر الغفاري، وعبادة بن الصامت، بينما لا يورد القاضي عبد الجبار أسم عثمان ضمن أي طبقة من طبقات الاعتزال، بعد أن وضع للاعتزال تاريخاً يمتد إلى تلك الحقبة من تاريخ الإسلام.

كان مبدأ المنزلة بين المنزلتين أهم ما ميز الاعتزال عن غيره من الفرق المتوافقة معه في العديد من المقالات، رغم انه من فروع مبدأ العدل، وقد قصد واصل إلى إعلان ذلك المميز لمذهبه الجديد، بعد أن كثر الجدال وانحسر الموقف من أهل الكبائر بين موقفين لا ثالث لهما. بين ما قالته الخوارج في تكفير صاحب الكبيرة وبين ما قالته المرجئة في ايمانه. وقد عُدّ موقف واصل، وهو الموقف الوسط، خروجاً على إجماع المسلمين رغم عدم وجود إجماع تجاه هذه المسألة بالذات، قبل أن ينطق واصل بالمنزلة بين المنزلتين. فالاختلاف حول صاحب الكبيرة، كان بين حالة التكفير، والايمان، والنفاق، ويمكن أن يضاف إلى ذلك مقالة بعض فرق التشيع القائلة إنه كفر نعمة. ويدعي الأشعري، بعد قناعة دامت عقوداً، مخالفة واصل لإجماع الأمة بقوله: "إن مذهب المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين خلاف الإجماع، وذلك أن الناس قبل حدوث واصل بن عطاء كانوا على مقالتين في مرتكب الكبيرة من أهل القبلة، فمن قائل يقول: إنه كافر، ومن قائل يقول: "إنه مؤمن، فخرق واصل إجماع الأمة وقال أن مرتكب الكبيرة لا كافر ولا مؤمن"[1].

إن الموقف الوسط الذي أتخذه واصل من صاحب الكبيرة قد تبناه غير مرة في غير حدث، من ذلك رأيه في الإمام علي بن أبي طالب وأصحاب الجمل، الذي يقول فيه: "مَثلُ علي ومن خالفه مثل المتلاعنين لا يدري؟ منْ الصادق منهما ومنْ الكاذب"[2].

ويحدد عبد الرحيم الخياط الدوافع الفقهية من وراء مبدأ المنزلة بين المنزلتين، بقوله: "فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام المؤمن عنه في كتاب الله، ووجب

---

[1] -مجرد مقالات الاشعري، ص١٥٤

[2] -فرق الشيعة، ص١٢

أنه ليس بكافر بزوال أحكام الكفار عنه، ووجب إنه ليس بمنافق في زوال أحكام المنافقين عنه في سنة رسول الله، ووجب أنه فاسق فاجر لإجماع الأمة على تسميته بذلك"[1]. لقد توقف المعتزلة كثيراً عند هذا المبدأ كقاعدة فقهية أساسية ضمن قواعد العدل المعتزلي الثلاث (المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) فإعلانه من قبل واصل هو الإعلان الفعلي عن مذهب الاعتزال، وخلفيات ذلك واضحة في الموقف من أهل المظالم، على أساس أن الظلم الاجتماعي كبيرة من الكبائر.

لقد جاء طرح المنزلة بين المنزلتين صيغة مخففة قياساً بتشدد الخوارج، ومشددة قياسا بمرونة المرجئة، وفيها حكم واضح نسبة لميوعة صفة النفاق. وإذا كان رأي الخوارج، في أصحاب الكبائر المعنيين، قد دفع إلى المواجهة بالقوة فإن رأي المعتزلة فهم من قبل السلطات بأنه ردٌ على مقالة الخوارج ودحرها فقهيا، لذا لم يحرم ويحارب، ومن جهة أخرى فهم من قبل الناس بأنه ردٌ على مقالة المرجئة الرسمية، فأصبح بذلك محطة جذب وتأييد، وكل ذلك وفر للاعتزال الانتشار.

إن إعلان مبدأ المنزلة بين المنزلتين أثار جدلاً واسعاً في مجلس الحسن البصري ، ومن أهم المتصدين لذلك معرو بن عبيد، رفيق واصل بن عطاء في تأسيس الاعتزال، فيما بعد. وكان ذلك الجدل سبباً في قيام علاقة حميمة بين الرجلين. ومن وقائع مناظرته مع عمرو بن عبيد، حول مبدأ المنزلة بين المنزلتين، يذكر صاحب الأمالي الرواية التالية: "جلس واصل في الحلقة وسُئل أن يكلم عمرواً، فقال واصل لعمرو: لم قلت أن من أتى كبيرة من أهل الصلاة استحق اسم النفاق؟ فقال عمرو: لقول الله تعالى: [والذين يرمون المحصنات، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وأولئك هم الفاسقون][2]. ثم قال في موضع آخر: [إن المنافقين هم الفاسقون][3] فكان كل فاسق منافقا، إذ كانت ألف ولام المعرفة موجودتين في الفاسق. فقال له

---

[1]-الانتصار، ص١١٩

[2]-النور، ٤

[3]-التوبة (براءة)، ٦٧

واصل: أليس قد وجدت الله تعالى يقول:[ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون][1]، وأجمع أهل العلم أن صاحب الكبيرة يستحق اسم ظالم، كما يستحق أسم فاسق، أفلا كفرت صاحب الكبيرة من أهل الصلاة بقوله تعالى:[والكافرون هم الظالمون][2]؟ فعرف بألف ولام التعريف اللتين في قوله: [ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون]، كما قال في القاذف: [أولئك هم الفاسقون]، فأمسك عمرو، ثم قال له واصل: يا أبا عثمان إنما أولى أن يستعمل في أسماء المحدثين من أمتنا: ما اتفق عليه أهل الفرق من أهل القبلة، أو ما أختلفوا فيه؟ فقال عمرو: بل ما اتفقوا عليه أولى، فقال له واصل: ألست تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقا، ويختلفون فيما عدا ذلك من أسمائه، لأن الخوارج تسميه مشركا فاسقا، والشيعة تسميه كافر نعمة فاسقا، والحسن يسميه منافقا فاسقا، والمرجئة تسميه مؤمنا فاسقا، فاجتمعوا على تسميته بالفسق، واختلفوا فيما عدا ذلك من اسمائه. فالواجب أن يسمى بالاسم الذي أتفق عليه وهو الفسق، لاتفاق المختلفين عليه، ولا يسمى بما عدا ذلك من الأسماء التي اختلف فيها، فيكون صاحب الكبيرة فاسقاً، ولا يقال إنه مؤمن

ولا منافق ولا مشرك ولا كافر نعمة، فهذا أشبه بأهل الدين"[3].

بعد هذه المناظرة والحجج المطروحة فيها أعلن عمرو بن عبيد موقفه الصريح، بقوله: "ما بيني وبين الحق عداوة، والقول قولك، فليشهد عليّ من حضر أني تارك المذهب الذي كنت أذهب إليه، من نفاق صاحب الكبيرة من أهل الصلاة، قائل بقول أبي حذيفة في ذلك، وأني قد اعتزلت مذهب الحسن في هذا الباب"[4]. ويعلق الشريف

---

[1]-المائدة، ٤٥

[2]-البقرة، ٢٥٤

[3]-الامالي، ١ص١٦٥-١٦٦

[4]-المصدر نفسه، ص١٦٧

المرتضى قائلا: "فاستحسن الناس هذا من عمرو". وقد يتفق حول صحة وجود مثل هذه المناظرة، فهناك كتاب أو رسالة من تأليف واصل بن عطاء ذكرها الكُتبي في "الوفيات" تحت عنوان "ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد"، ولكن تبقى التفاصيل على ذمة الراوي، وكيفية وصولها شفوياً أو تحريرياً إليه، وعلى حد علمنا، أن المرتضى ينفرد برواياتها، والكتبي ينفرد بذكر ذلك الكتاب أيضاً. وفي سبيل الاطمئنان إلى صحة هذه المناظرة من ناحية الأفكار، في الأقل، يجدر التذكير بالرسالة"[1] المنسوبة لواصل بن عطاء والموجهة إلى عمرو بن عبيد، ولعلّها كانت لقتادة السدوسي، أو لتلميذ آخر من تلاميذ الحسن البصري. ومن اللافت للنظر أن يتجاهل مؤرخو الملل والنحل أمر مناظرة واصل وابن عبيد، كما تجاهلوا تلك رسالة المذكورة على الرغم من أهميتهما في بيان حيثيات حدث مهم في حياة مذهب الاعتزال. ونتيجة تلك المناظرة أن يتحول عمرو إلى الاعتزال، وأن يقول في واصل مستحسناً خطبه: "ترون لو أن ملكاً من الملائكة، أو نبياً من الأنبياء، أكان يزيد على هذا"[2]، وأن يعمد إلى تزويج واصل من أخته أم يوسف، حدث كل ذلك، بعد أن كان يقول فيه: "وأنّي لهذا... وله عنق لا يأتي منها الخير".

رغم اتفاق المصادر على دور واصل في تأسيس الاعتزال لكن هناك منْ نسب هذا المذهب، جزافاً، إلى عصر الخلفاء الراشدين، وما يتصل ذلك بعصر الرسالة. فقد أُتخذت كلمات القدر أو العدل، المستعملة، في ذلك العصر، ذريعة في ايجاد جذور أعمق ونسبة أرفع لمذهب الاعتزال. ولهذا التأصيل وضعت صيغة مناسبة أضيفت إلى صيغ حديث افتراق الأمة: "ستفترق أمتي على فرق، خيرها وأبرها المعتزلة" وصيغة أخرى تقول: "افترقت بنو إسرائيل على أثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة". ولتأكيد هذا التأصيل نُقل عن أبي الهذيل العلاف: "أنه أخذ هذا العلم عن عثمان الطويل، وأخذ هو عن واصل وعمرو، وأخذ

---

[1] -العقد الفريد، ٢ص٢٨٦-٢٨٧

[2] -فضل الاعتزال، ص٢٣٥

واصل وعمرو عن أبي هاشم بن محمد بن الحنفية، وأخذ أبو هاشم عن أبيه محمد بن الحنفية عن أبيه علي بن أبي طالب، وأخذ علي عن النبي"[١].

وهناك منْ ينسب تأسيس الاعتزال إلى عامر بن عبد القيس، أو عمرو بن عبيد وكلاهما من أصحاب الحسن البصري. فقد أورد ابن دريد في "الاشتقاق" إلى ارتباط اسم الاعتزال وظهوره بشخص يدعى عامر بن عبد الله بن عبد القيس، ويصفه، بقوله: "كان من خيار المسلمين وله كلام في التوحيد كثير، وهو الذي اعتزل حلقة الحسن البصري فسموا معتزلة"[٢]. ويعطينا صاحب حلية الأولياء تصوراً آخر عن هذه الشخصية، بقوله: "المراقب المستحي السالم المستضيئ"[٣]. كذلك يقول الجاحظ عنه: "إذا ذكرنا عُبّاد البصرة وزُهّادها ونسّاكها فقلنا: لنا مثل عامر بن عبد القيس"[٤]. لهذا كان ابن عبد القيس بعيداً عن مخاطرة تأسيس مذاهب سياسة وفكرية، فهو شديد النسك والعزلة، ويُعدّ من النساك الثمانية بالبصرة، المعاصرين للحسن البصري، ويذكر، أيضاً، أنه تعلم قراءة القرآن على يد أبي موسى الأشعري. ولا ندري؟ لماذا وقع اختيار ابن دريد على هذا الزاهد ليكون مؤسساً للاعتزال، فلعلّ الأسماء ألتبست عليه أو على ناسخي كتابه فتحول عمرو بن عبيد إلى عامر بن عبد الله، ثم أُضيف له ابن عبد القيس، ومع ذلك فهذا التعليل يبقى ضعيفاً، كون عمرو بن عبيد، مولى، ولا وجود للموالي في "اشتقاق" ابن دريد.

كذلك لم يكن عمرو بن عبيد صاحب مشروع تأسيس الاعتزال فالروايات تُشير إلى خصومته مع واصل بن عطاء، بسبب ما كان يبثه من أفكار ومقالات تبلورت إلى مذهب يعرف فيما بعد بمذهب المعتزلة. أما الرواية التالية، التي قد يعتمدها البعض دليلاً على إسناد عملية التاسيس لابن عبيد، فتُشير إلى تسمية المذهب، بعد وفاة واصل، لا إلى

---

[١]-المصدر نفسه، ص١٦٤، المنية والامل، ص٢٩

[٢]-الأشتقاق، ص٢١٤

[٣]-حلية الاولياء، ٢ ص٧٨

[٤]-رسائل الجاحظ، رسالة مفاخرة الجواري والغلمان، ٢ ص١١٩

ظهوره، جاء فيها: "قيل إن قتادة بعد موت الحسن البصري كان يجلس في مجلسه، وكان هو وعمرو بن عبيد جميعاً رئيسين متقدمين في أصحاب الحسن، فجرت بينهما نفرة، فاعتزل عمرو مجلس قتادة، واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن، فكان قتادة إذا جلس مجلسه سأل عن عمرو وأصحابه، فيقول ما فعلت المعتزلة؟ فسموا بذلك"[١]. ولعلّ قتادة في إطلاق هذا الاسم اعتمد على ما كان يطلقه الحسن البصري على واصل بن عطاء بقوله: "اعتزل عنا واصل". وارتباطاً بذلك يذكر الكعبي بعضاً من المواقف التي تؤكد اعتراف ابن عبيد بفضل ابن عطاء: "عتب رجل من المعتزلة جليل على عمرو بن عبيد في شيء كان بينهما فأنشد: "إن الزمان وما تفنى عجائبه... أبقى لنا ذنبا واستأصل الرأس"[٢]. وقد رد عمرو، بقوله: "نعم يرحم الله واصلاً، كان لي رأسا وكنت له ذنباً"[٣].

لقد ثبتَ واصل بن عطاء قواعد عامة للاعتزال، ظلت نواة يتضخم حولها الجديد من المقولات الفكرية والفلسفية. ومن غير القول بالمنزلة بين المنزلتين أكد مقالة نفي الصفات عن الذات الإلهية، من القدرة والحياة والارادة وغيرها، كقاعدة أساسية من قواعد التوحيد المعتزلي. ومعلوم أن مقالة نفي الصفات وردت، كما أسلفنا، من قبل الجعد بن درهم والجهم بن صفوان قبل ظهور الاعتزال بوطر من الزمن. ويعلق الشهرستاني على بداية واصل الفكرية بنفي الصفات، بقوله: "كانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل يشرع بها على قول الظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين". كذلك أقر واصل نفي القدر قاعدة أساسية من قواعد العدل المعتزلي، بقوله: "إن

---

[١]-الامالي، ١ص١٦٧

[٢]-اصل البيت من شعر الخنساء، وكان جرير قد سُئل عن اشعر الناس، فاجاب الخنساء، بقولها:

أن الزمان وما يبقى له عجب أبقى لنا ذنب وستأصل الراس

[٣]-فضل الاعتزال، ص٦٧

الباري تعالى حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد العباد خلاف ما يأمر"[١]. ويعتقد الشهرستاني أن إقرار واصل لقاعدة نفي القدر أكثر نضجا لديه من إقرار نفي الصفات، ونجد في قول الشهرستاني التالي تفسيراً لقصور واصل في إقرار نفي الصفات، فكريا وفلسفيا، قياساً بخلفائه مثل العلاف والنظام وغيرهما: "وأنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلسفة"[٢]. وبالنسبة لعلاقة واصل بإقرار نفي القدر، تجدر الإشارة إلى الرسالة الموجهة إلى عبد الملك بن مروان من واصل بن عطاء، والمنسوبة إلى الحسن البصري، على حد رأي الشهرستاني.

إن كل ما طرحه واصل بن عطاء من مقالات اصبحت قواعد لمذهب الاعتزال ، بعد أن كانت مطروحة، هنا وهناك، ويأتي دور واصل في توجيهها وتنظيمها بنسق مذهبي واضح المعالم. فيصف القاضي عبد الجبار الفضل الفكري لواصل، بقوله: "إن واصلا لم يكن منه إلا التشدد في الكلام"[٣]. لقد أمتلك واصل قدرة مميزة على التحرك والمناورة، اتضح ذلك في توجيه مبعوثي المذهب، كما أسلفنا، واحتفاظه بعلاقات حميمة مع اتباعه ومناصريه، من خلال تفقدهم وتناصف ما يمتلك معهم، حتى أنه وزع عليهم ما ورث عن أبيه قائلا لهم: "من أحتاج إلى شيء منه فليأخذه، ومن عنده فضل، فليبق لمن يحتاج اليه"[٤].

ألف واصل بن عطاء كتباً فكرية، كغيرها من مؤلفات الاعتزال الكثيرة، لم تصلنا منها إلا العناوين، تقول رواية غزارة تأليفه: "إن أبا الهذيل أتى زوجته (واصل) أخت عمرو وهي أم يوسف، فدفعت له قمطرين (مكيال خاص بالكتب، أو القرطاسية بشكل عام) فعسى أن يكون جل كلامه (أبو الهذيل) من ذلك"[٥]. ومن المعروف أن أبا الهذيل

---

[١]-الملل والنحل، ١ص٤٧

[٢]-المصدر نفسه، ص٤٦

[٣]-فضل الاعتزال، ص١٦٥

[٤]-المصدر نفسه، ص٢٤١، المنية والامل، ص١٥٠

[٥]-فضل الاعتزال، ص٢٣٩، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٣٥

العلاف كان قد أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل، مبعوث واصل إلى أرمينية، ومسألة معاصرته لزوجة واصل واردة.

ويذكر الكتبي في "فوات الوفيات" لواصل العناوين التالية: كتاب "أصناف المرجئة"، "في التوبة"، "في المنزلة بين المنزلتين"، "في خطبته التي أخرج منها حرف الراء"، "معاني القرآن"، "الخطب في التوحيد والعدل"، "ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد"، "السبيل إلى معرفة الحق، في الدعوة"، "في طبقات أهل العلم والجهل". إضافة الى كتاب "الرد على المانوية أو الثنوية"[١].

توفي واصل بن عطاء السنة ١٣١هـ، اثناء طاعون عمّ البصرة، تاركاً خلفه مذهبا فكريا كبيراً، تطور ونما ليكون في يوم من الأيام مذهباً رسمياً للدولة، ويمتحن الفقهاء من المذاهب الأخرى في مقالته المشهورة "خلق القرآن". وكذلك اختلف مفكرو المعتزلة، فيما بينهم، بعد أن تعقدت مقالاتهم واتسعت إلى دراسة الكون وعلاقاته، متحولين بذلك من الكلام إلى الفلسفة. لكنهم ظلوا ملتزمين بالبداية الكلامية التي بدأها شيخهم الأول واصل بن عطاء، محاولين تخليده بوضع حديث نبوي، يقول: "سيكون في أمتي رجل يقال له واصل، يفصل بين الحق والباطل".

---

[١]-أن العناوين المذكورة، وما سيأتي من عناوين لمفكرين آخرين لا تعني بالضرورة أنها عناوين كتب بالمعنى المعروف، وإنما قد تكون عناوين لرسائل أو خطب.

عمرو الباب

"كأن الملائكة أدبته وكأن الأنبياء ربته"

الحسن البصري

توجه عمرو بن عبيد بعد توليه رئاسة الاعتزال نحو تحرك جديد، فرضته حالة الانتقال من الأمويين إلى العباسيين، وخلال فترة رئاسته (١٣١-١٤٤هـ)، بعد وفاة واصل بن عطاء، حدثت تطورات عديدة على المذهب، منها ما يتعلق بتطور الموقف تجاه السلطات، وإنعكاس ذلك على حياة المذهب الداخلية. وما يحدث، عادة، خلال الفترات الانتقالية أن تنشغل السلطات القديمة في التشبث بقواعد حكمها لمواجهة الاخطار المحدقة، بينما تتوجه القوى القادمة إلى بناء نفسها وتثبيت أقدامها، في محاولة كسب منْ حولها. انها فترات قلقة، تستطيع المعارضة الانتعاش خلالها، فالحالة العامة حالة ترقب لاستبيان الموقف، وعلى ضوء المعطيات الجديدة تحدد المهام. وهذه هي حالة الاعتزال بقيادة عمرو بن عبيد، فقد أيد الدعوة العباسية بحذر وترقب، دون المشاركة، فيما بعد، في السلطة.

يرتبط اسم عمرو بن عبيد بمرحلة التأسيس بمعية واصل بن عطاء، فكلاهما شهد تلك الفترة، وكانا إلى جوار الحسن البصري ثم اعتزلا عنه. لكن ثقل واصل الفكري والسياسي ومبادرته إلى تأسيس المذهب جعلت ابن عبيد يحتل المكانة الثانية، ويعدّ من التلاميذ الأوائل. لقد ظللت شخصية واصل على مساهمة عمرو بن عبيد في إنجاز مهمة التأسيس والانتشار، وتكاد لا تذكر مناظراته التي روض بها المخالفين في مجالس البصرة الفكرية.

اختلف المؤرخون حول شخصية ابن عبيد، ففي مؤلفاتهم ورد المدح القدح، وبالوقت الذي عُدَّ فيه من الزهاد والتقاة المعدودين هناك منْ عدّه من الكافرين والكذابين. وهذه الصورة تظهر في رواية الجاحظ الآتية: "قال رجل لعمرو بن عبيد، إني أرحمك مما يقول الناس فيك، قال أسمعتني أذكر فيهم شيئاً؟ قال: لا، قال إياهم فارحم"[1].

---

[1] –البيان والتبيين، ٢ص٦٩

ينحدر عمرو بن عبيد بالأصل من كابل(أفغانستان)، وهي ثغر من ثغور بلخ من بلاد فارس آنذاك"[1]، أو ما يعرف ببلاد ما وراء النهر. وينسبه المسعودي وابن خِلّكان إلى بلاد السند: "كان جده، باب، من سبي كابل من جبال السند، من سبي عبد الرحمن بن سمرة"[2]. استقرت عائلة ابن عبيد بالبصرة، موالية لبني عدوية من تميم، وفي هذه الموالاة عيره زميلٌ له يدعى ابن العلاء، بقوله: "من العجمة أتيت يا أبا عثمان"[3]. وكان أبوه نساجاً ثم أصبح "شرطياً لدى الحجاج بن يوسف الثقفي"[4]. وإذ صحت رواية انحداره من السند وعمل أبيه شرطياً، أو حارس سجون، فليس بعيداً أن يكون من الزط، الذين سكنوا العراق قبل الإسلام بحوالي ثلاثة قرون، فمن أعمالهم حراسة السجون بالبصرة.

ويذكر بعض المؤرخين أن والد عمرو كان يعاشر أصحاب الشر، فاذا رأوا الاثنين معاً قالوا: "خير الناس، أبن شر الناس. فيقول عبيد: صدقتم، هذا إبراهيم وأنا آزر"[5]. ومع مكانة أبناء السبايا في الفكر والفقه الإسلاميين مثل الحسن البصري وابن سيرين، وأهل الاعتزال وغيرهم، إلا أن البغدادي، في سياق حديثه عن عمرو بن عبيد، لا يتأخر عن القول فيهم: "وما ظهرت البدع والضلالات في الأديان، إلا من أبناء السبايا، كما ورد في الخبر"[6].

نشأ ابن عبيد زاهداً متفققها بعلوم الدين، لم يفارق دروس الحسن البصري إلا بعد موافقته مع واصل بن عطاء حول صاحب الكبيرة، بأنه في منزلة بين منزلتين، لا مؤمن ولا كافر. كذلك لم يفارق البصرة إلا للقاء أبي جعفر المنصور بالهاشمية، قبل انتقال

---

[1] -فضل الاعتزال، ص٦٣

[2] -مروج الذهب، ٢ص٢٨٨، وفيات الاعيان، ٣ص١٣٠

[3] -المنتظم في تاريخ الامم والملوك، ٨ص٦١

[4] -تاريخ بغداد، ١٢ص١٦٦، وفيات الاعيان، ٣ص١٣٠

[5] -المعارف، ص ٤٨٢

[6] -الفرق بين الفرق، ص١٠١

العاصمة إلى بغداد. عدّ ابن قتيبة عمرو بن عبيد مع منْ عدّ من القدريين الأوائــل، مثـل معبد الجهني، وغيلان القبطي (الدمشقي) وغيرهما. ومن ذلك ندرك صلة عمـرو المبكـرة برافضي القدر، وقد هيّأه ذلك إلى الاتفاق السريع مع واصل بن عطاء، على أثـر منـاظرة مثيرة جرت في مجلس الحسن البصري. ومـن ذلـك الحـدث أصبـح الرجـل الثـاني في الاعتزال والأول بعد وفاة واصل. تُشير رسالة"[1] كـانت موجهـة إليـه، ونسـبت خطـأً لواصل بن عطـاء، إلى موقعـه الرفيـع في قيـادة الاعـتزال، وقـد حثـه صـاحب الرسـالة المذكورة على التزام أحاديث الحسن البصري، وعـدم تأويلهـا، وبالتـالي الـتراجع عـن الاعتزال. وعلى هامش رأيه في القدر كان عمرو، يقول: "إن كانت تبت يدا أبي لهب في اللوح المحفوظ، فما لله على أبن آدم حجـة"[2]. وهـذا الـرأي أورده مؤرخـون عديـدون، وبصيغ مختلفة، ودلالته هي المغلاة، حسب رأيهم، في مقالة نفي القدر. كذلك فسر ابن عبيد سورة المسد، بقوله: "إن معنى تبّت يدا منْ عمل بمثل مـا عمـل أبـو لهـب"، ثـم استدرك، قائلاً: "إن علم الله لا يضر ولا ينفع"[3]. وكان يرد على منْ يلجأ إلى النصـوص في اثبات القدر، بقوله: "لو سمعت الاعمش يقول هذا لكذبته، ولو سمعت زيد بن وهـب يقول هذا ما أجبته، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا مـا قبلتـه، ولـو سمعـت رسول الله يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله تعالى يقول هذا لقلت له ليـس علـى هـذا أخذت ميثاقنا"[4]. وربما بهذا وصفه البعض أنه: "كان شديد القول بالقدر". على شـاكلة هذا الرفض، وما يتعلق بالحديث النبوي، أن أحدهم ذكر حديثاً نبوياً أمام ابن عبيـد، فقال له: "وأنا به مكذب، وإذا كان التكذيب ذنباً فأنا عليه مصرّ"[5].

---

[1]-العقد الفريد، ٢ص٢٨٦، ورد نص الرسالة في موضوع واصل بن عطاء.

[2]-تاريخ بغداد، ١٢ص١٧٠، البسوي، المعرفة والتاريخ، ١ص٢٦٠

[3]-المصدر نفسه

[4]-تاريخ بغداد، ١٢ص١٣٧، المنتظم،٨ص٥٨

[5]-الدار قطني، اخبار عمرو بن عبيد، ص١٢

ظلت المودة بين عمرو بن عبيد والحسن البصري مستمرة، فعنه يقول الحسن جواباً لسائل: "لقد سألت عن رجل كأن الملائكة أدبته، وكأن الأنبياء ربته، أن قام بأمر قعد به، وأن قعد بأمر قام به، وأن أمر بشيء كان ألزم الناس له، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له، ما رأيت ظاهراً أشبه بباطن منه، ولا باطناً أشبه بظاهر منه"[١].

ويبدو أن هناك منْ أضاف إلى هذا الإطراء عبارة "أن لم يحدث"[٢] تمييزاً لابن عبيد قبل الاعتزال عنه بعد الاعتزال. وجد المخالفون للاعتزال في كثرة ما نقله ابن عبيد عن الحسن فرصة للتجريح في تلك العلاقة، فقد ورد أسمه في كتاب "التجريح والتعديل" وقيل عنه: "كان عمرو بن عبيد يكذب في الحديث، ويكذب على الحسن"[٣]. ومن طريف ما يتقوله الرواة على ابن عبيد أنه كان يستغل شيخوخة الحسن البصري، فيوقعه بالكلام، وبذلك يروي أيوب السختياني: "فيأتيه ويقول له: يا أبا سعيد، أليس تقول كذا وكذا للشيء الذي ليس من قوله، فيقول الشيخ برأسه هكذا"[٤]. وصاحب هذه الرواية كان من المتحاملين على أبن عبيد، فقد ورد في العقد الفريد: "قيل لعمرو: لقد وقع فيك اليوم أيوب السختياني حتى رحمناك..."[٥]. وبطبيعة العلاقة السيئة بين الاعتزال وابن حنبل قال عنه الأخير: "عمرو بن عبيد ليس بأهل أن يحدث عنه". كذلك يذكر عند أئمة الحديث، البخاري والنسائي والدار قطني، ضمن ما ذكر من الضعفاء والمتروكين. وبعد أن وصف الخطيب البغدادي ابن عبيد بالمقيت والضال والكذاب والعِلْج"[٦]، ذكر عنه أن بعض الناس حرم على أولاده حضور مجلسه، فمنهم من قال لابنه: "يا بني أنهاك عن السرقة، وأنهاك عن الزنا، وأنهاك عن شرب الخمر،

---

[١]-وفيات الاعيان، ٣ص١٣٠

[٢]-البسوي، المعرفة والتاريخ، ١ص٢٦٠

[٣]-الرازي، الجرح والتعديل، ٣ص٢٤٦

[٤]-تاريخ بغداد، ١٢ص١٨٠

[٥]-العقد الفريد، ٢ص٢٧٥

[٦]-وتعني الفلاح أو الكافر من غير العرب، تم تفصيل ذلك في مقدمة الكتاب.

والله لأن تلقى الله بهن خير من أن تلقاه برأي هذا (ابن عبيد)"[١]. وفي مكان آخر يساوي الخطيب البغدادي بين الحجاج بن يوسف الثقفي وأبن عبيد، وذلك بروايته عن سلام بن أبي مطيع (حنفي المذهب): "ان الحجاج بن يوسف إنما قتل الناس على الدنيا، وأن عمرو بن عبيد أحدث بدعة، فقتل الناس بعضهم بعضا"[٢].

ألتقى أبن عبيد مع الإمام أبي حنيفة النعمان، وقد جرت بينهما مناظرة، انتهت إلى تهكم أحدهما على الآخر، بدأها أبو حنيفة بالسؤال عن الايمان: "فقال أبن عبيد هو فعل جميع ما أفترض الله على عباده، وترك جميع ما نهى عنه، فقال أبو حنيفة (متهكما) ففي وجهك يا أبا عثمان أيمان، وفي يدك أيمان، فسكت عمرو عنه، وبعث من يكته(يسمعه أو يرده) على جواب مسألته، فقال له: ما التقوى عندك يا أبا حنيفة؟ فقال: أتق جميع ما نهى الله عنه، فقال له ففي وجهك تقوى وفي رجلك تقوى."[٣]. لا نعلم أين وبحضرة منْ كان هذا اللقاء، في البصرة أم بالكوفة، وأيهما قصد للآخر، فأحدهما كان رئيساً لمدرسة الفقه بالكوفة والآخر رئيساً للاعتزال بالبصرة، وكلاهما رفض بشدة استلام منصب حكومي من أبي جعفر المنصور. لكن طبيعة هذه العلاقة لم تمنع أصحاب أبي حنيفة، كأبي يوسف وأبي مطيع وغيرهم من الرواية عن أبن عبيد، وأمام إجلاله من قبل كبار الفقهاء يتبدد الكثير من أخبار الجرح والمثالب التي وصمه بها المؤرخون. فقد قال عنه سفيان بن عيينه: "ما رأت عيني مثل عمرو بن عبيد". ويذكر أن سفيان الثوري، إمام الكوفة في زمانه، كان قد حضر مع منْ حضر مجلس ابن عبيد في المسجد الحرام، وسأله رجل عن مسألة، فأجاب فيها، فقال له الرجل: يا قدري. فقام إليه الثوري بنعله: "يا عدو الله أتستقبل الرجل الصالح في وجهه"[٤].

---

[١]-تاريخ بغداد، ١٢ص١٧٣

[٢]-المصدر نفسه، ص١٨٣

[٣]-فضل الاعتزال، ص٢٥٠

[٤] -المصدر نفسه، ص٢٤٣

إن إلحاق هذه المثالب بشخص ابن عبيد أو غيره لا صلة لها بالتزام ديني أو خلقي، بقدر ما تشير إلى حدة الصراع الفكري بين المذاهب والفرق، وإلا كيف يُقال عن ساجد وحاج أربعين عاما ماشياً، ويركب بعيره الفقير والضعيف والمنقطع، بأنه كذاب ومقيت وعِلْج، ويأتي هذا على لسان فقهاء معروفين مثل التابعي والحافظ أيوب السختياني، والفقيه والمؤرخ عبد القاهر البغدادي وغيرهم. ومن اللافت للنظر أن مصادر تلك المثالب تعود إلى ما قبل زعامة أبن عبيد لمذهب الاعتزال، فمصدرها الرئيسي أيوب السختياني الذي كان قد توفي في السنة التي توفي فيها واصل بن عطاء في "خامس عشر طاعون في الإسلام، أصاب البصرة وبلغ كل يوم ألف جنازة"[١]، وقد عرف بطاعون أسلم بن قتيبة. وما بين القائلين بالمساوئ والقائلين بالمحاسن يبقى مقياس الحقيقية صفات رجل مثل عمرو بن عبيد هو موقفه من إغراءات السلطة السياسية، فمن خلال ذلك ستُكشف حقائق كثيرة قد تبرئ الرجل من أفك الإفاكين.

تعود علاقة ابن عبيد بالعباسيين، وعلى وجه الخصوص بأبي جعفر المنصور، إلى أيام دعوتهم السرية، ولم تؤد هذه العلاقة إلى تنسيق بين الاعتزال والدعوة العباسية، بقدر ما كانت علاقة شخصية بينهما. والذي شجع على البقاء على هذا النوع من العلاقة هو ترقب المعتزلة للأحداث وانتظار ما ستنجلي عنه، فلعله يكون أو لا يكون ملبياً لطموحاتهم السياسية.

وعن خلفية العلاقة بين ابن عبيد والمنصور، تقول الرواية: "كان أبو جعفر المنصور إذا دخل البصرة ينزل على عمرو بن عبيد، ويجمع له نفقة ويحسن إليه، فعند الخلافة شكر له ذلك"[٢]. وتتأكد هذه الصلة وظروفها السرية من قول أبن عبيد للخليفة المنصور عند اتهامه بعلاقة ما مع محمد النفس الزكية: "أو ليس قد عرفت رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا، إني لا أراه"[٣]. إن هذه الرواية تؤكد أسلوب الاعتزال الجديد في

---

[١]-ابن تغري، النجوم الزاهرة، أخبار السنة ١٣١هـ

[٢]-فضل الاعتزال، ص٢٤٨

[٣]-تاريخ بغداد، ١٢ص١٦٩

المعارضة، بعد وفاة واصل بن عطاء، الذي كان قد دعم العديد من الانتفاضات المسلحة دعماً مباشراً. وتخبر تلك الرواية عن رفض المعتزلة طلب العباسيين في حمل السلاح لنصرتهم، فالموقف كان من استخدام السيف بشكل عام. وإضافة إلى تأكيدات العلاقة الشخصية بين أبن عبيد والمنصور يقول ابن خلّكان: "كان صاحبه وصديقه قبل الخلافة".[١] وبدون شك، امتدت تلك العلاقة إلى الوضع الجديد، اذ صار أبو جعفر المنصور بموجبه حاكماً مطلقاً. ورغم أن المنصور يدرك جيداً موقف ابن عبيد من حمل السلاح، لكن السياسة لا تؤخذ بالنوايا الحسنة، كما هو الدين، لذلك كان المنصور يتوهم من صديقه القديم موقفاً آخر، غير ما أفصح عنه وثبت عليه. وقد حاول امتحانه كاستطلاع لحقيقة موقفه، فأرسل إليه رجلاً بكتاب مزور على لسان محمد النفس الزكية، يدعوه فيه إلى مبايعته، وقد طلب منه الرسول الجواب الفوري، فكان رد ابن عبيد: "قل لصاحبك يدعنا نجلس في الظل، ونشرب من هذا الماء البارد، حتى تأتنا آجالنا".[٢] كان هذا، الاختبار، بعد تلقي المنصور، حسب ما يدعي، معلومات تفيد تورط المعتزلة بعمل ضد العباسيين، وعندما سأله المنصور عن رأيه في ذلك الكتاب أجاب وكأنه يتهمه بتزويره: "جاءني كتاب، يشبه أن يكون كتابه، فقال المنصور فبمَ أجبته؟ قال: لم أجبه إلى ما أراد، فقال المنصور: أجل، ولكن أحب أن تحلف لي ليطمئن قلبي".[٣] كان ابن عبيد صادقاً فيما ذهب إليه، لكن المنصور لم يطمئن ويصرح ببراءة صاحبه القديم إلا بعد وفاته، واشتراك المعتزلة، بعد انقطاع، برئاسة بشير الرحال في حركة إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب، فعندها قال المنصور: "ما خرجت المعتزلة علينا حتى مات عمرو بن عبيد".[٤]

---

[١]-وفيات الاعيان، ٣ص١٣١

[٢]-العقد الفريد، ٥ص٥٨

[٣]-ابن قتيبة، عيون الاخبار، ١ص٢٠٩، فضل الاعتزال، ص٢٤٦، الحميري، الحور العين، ص١٦٤

[٤]-المصدر نفسه

إن طبيعة السلطة الاستبدادية، بشكل عام، تنظر إلى المستقل بريبة وحذر، ففي عرفها ان الناس متحزبون كافة، بين مؤيد ومعارض والثالث مرفوع، والتشديد، عادة، يكون أكثر مع شخصيات مهمة مثل ابن عبيد الذي كان مسانداً في الظروف السرية المحفوفة بالمخاطر، ثم آثرَ الحياد في ظروف العلنية والسلطة، وقت قطف الثمار، وهو على رأس حزب لايستهان به، لهذا طلب المنصور منه مناصرة الدولة كاتباً له: "أعني بأصحابك، فأنهم أهل العدل، وأصحاب الصدق والمؤثرون له، فوقع عمرو في كتابه: أرفع علم الحق يتبعك أهله"[١]. وورد هذا الطلب في رواية مؤرخ معتزلي، جاء فيها: "فنزع المنصور خاتمه وقال لعمرو بن عبيد: وَلِّ ما شئت، وأعزل من شئت، وأئت بأصحابك أولهم، فقال عمرو: "إن أصحابي لا يأتونك، وهؤلاء الشياطين على بابك، فإن أطاعوهم أغضبوا الله، وأن عصوهم أغروك وألبوك عليهم"[٢]. وهذه الرواية يؤكدها، أيضاً، منْ هو بعيد عن الاعتزال كأبي عبد الله الجهشياري، بقوله: "وكان عمرو بن عبيد دخل على المنصور فوعظه موعظة طويلة مشهورة، فبكى المنصور، وتوجع، واستغفر ربه، وعرض على عمرو معونة، فأبى وخرج من حضرته، فلقيه أبو أيوب (الوزير) فقال له يا أبا عثمان، أضنك قد ردعت هذا الرجل؟ فقال: نعم وقد حضضته على أهل الكوفة وأهل البصرة، فأن استطعت أن تعني بخير فافعل، وكفى بأمة شراً أنت تكون المدبر لأمرها"[٣].

---

[١]-عيون الاخبار، ١ص٢٠٩، تاريخ بغداد، ١٢ص١٦٨، العقد الفريد، ٤ص٢٢٢

[٢]-فضل الاعتزال، ص٢٤٩

[٣]- الوزراء والكتاب، ص١١٦. كان أبو أيوب المورياني كاتباً عند أحد الولاة، وكان يميل إلى آل هاشم وآل العباس، وقد أعان المنصور، أيام الأمويين، في تعيينه على كورة إيذج، بين خوزستان وأصبهان، فأخذ المال منها ونقله إلى البصرة، ولما القي القبض عليه وجُلد بالسياط، سعى أبو أيوب في تخليصه من القتل قائلاً للأمير: "توقف عن ضربه، فأن الخلافة إن بقيت في بني أمية فلن يسوغ لك ضربُ رجل من بني عبد مناف، وإن صار الملك إلى بني هاشم لم تكن لك بلاد الإسلام بلاداً، فلم يقبل منه، وضرب أبا جعفر اثنين وأربعين سوطاً. فلما أتصل ضربه إياه قام إليه أبو أيوب، فألقى نفسه عليه، و لم يزل يسأل حتى أمسك عن ضربه، وأمر بحبسه، فتحركت المُضرية لضرب أبي جعفر وحبسه، وتجمعوا وصاروا إلى الحبس فكسّروه، وأطلقوا

إن ممانعة ابن عبيد عن إسناد الدولة العباسية فكرياً وفقهياً، حققت للاعتزال موقفاً وتأكيداً لمبادئه العامة، ومنها العدل، ففي تجربة لاحقة تمكن المعتزلة من المساهمة المحدودة في تدبير أمور الدولة أيام عبد الله المأمون، رغم استغلال الدولة لهم كواجهة في متاهات أخرى، خلقوا خلالها أحقاداً انقلبت عليهم فيما بعد، كما حدث لهم في أيام المتوكل العباسي. لكن الانفتاح الفكري على الأديان والمذاهب الأخرى كان من مميزات تلك الفترة، وسبب مهم من أسباب التطور الفكري عصر ذاك.

استغل ابن عبيد منزلته لدى أبي جعفر المنصور، فقدم له النصائح الشديدة، منها ما كان خطيراً في حياة الدولة السياسية وأسرة آل العباس، كاعتراضه على إسناد ولاية العهد لابنه محمد المهدي، بقوله: "أما والله لقد ألبسته لباساً ما هو من لباس الأبرار، ولقد سميته باسم ما أستحقه عملاً، ولقد مهدت له الأمر"[1]. كذلك حث المنصورَ على التخلص من بطانته القريبين. ومن نصائحه الجريئة قوله له: "مر عمالك بالعدل والأنصاف، فقال له المنصور: إنا لنكتب إليهم بالطوامير، فأمرهم بالعمل بكتاب الله وسنة رسوله، فإذا لم يعملوا فما عسانا أن نفعل؟ فقال له: بمثل إذن الفأرة يجزيك عن الطومار، وإنك لتكتب في حوائجك فينفذونها..."[2]. وأخيرا، لم يُحرج ابن عبيد من مصارحة الخليفة في أن يبتعد عنه، فعندما سأله عن حاجته أجابه دون حرج: "لا تبعث إليّ حتى أتيك، قال: أذن لا نلتقي، قال هي حاجتي"[3]. وقد ودعه المنصور وهو يقول لحاشيته: "كلكم يمشي رويد، كلكم يطلب صيد، غير عمرو بن عبيد". يتضح من طلب ابن عبيد الأخير أنه كان يجبر على مقابلة المنصور، لكن المستشرق الألماني كارل بروكلمان يجتهد في تفسير تلك المقابلات، بقوله: "كان يطلب من وقت لآخر إلى قصر

أبا جعفر. وخرج حتى قدم البصرة، ورعى لأبي أيوب ماكان منه، وكان يتذكره ويشكره"(الوزراء والكُتاب، ص٩٨).

[1] -مروج الذهب، ٢ص٢٨٦

[2] -فضل الاعتزال، ص٢٤٩

[3] -المصدر نفسه، تاريخ بغداد، ١٢ص١٦٩

الخليفة ليلقي فيه دروسا دينية"[1]، إضافة إلى هذا الاجتهاد هناك اجتهادات اخرى اطلقها صاحب موسوعة "تاريخ الأدب العربي" جزافاً، منها زواج ابن عبيد من بنت واصل بن عطاء، بينما تؤكد الروايات أن أم يوسف زوجة واصل كانت أخته[2]، إضافة إلى الخطأ في تاريخ وفاته بفارق مئة سنة، أي السنة ٢٤٤هـ.

وعند وفاته قال المنصور عنه: "ما بقي على الأرض أحد يستحى منه". وبشهادة المنصور ينفرد ابن عبيد في كبح شهوة الميل للسلطة، والخضوع لأغراءاتها بقوله: "القيت الحب للناس فلقطوا كلهم إلا عمرو بن عبيد، ومعاذ بن معاذ (قاضي البصرة)، ثم ثنى معاذ جناحه فلقط"[3].

في علاقة المنصور بابن عبيد يطرح السؤال نفسه، منْ الذي يدفع حاكماً مطلق اليد أن يعامل أحد رعاياه كل هذه المعاملة؟! هل هو رد الجميل، عندما كان يختلف إليه، في ظروف العمل السري؟ وهل فضل ابن عبيد على الدعوة العباسية أرجح من فضل أبي مسلم الخراساني، الذي قتله المنصور غيلة. أو ارجح من فضل الأعمام والاخوال من العلويين الكيسانيين وغيرهم؟ ومع كل إجلاله لأبن عبيد، ظل المنصور قلقا من حياده، لكنه لا يرى فيه طموح السلطة، والبقاء على مثل هذه العلاقة التي إن لم تنفع لاضرر منها. وبشكل عام تبقى السلطة تنظر باحترام وحسد، غير معلين، للذي لا يكترث بعطاياها، لإن كبار الحاشية مبتلون بداء الذلة والتملق، فيظهر تحسسهم الشديد من أهل التعفف والكبرياء. وكم يظهر في مذكرات الحكام إعجاب ببطولة منْ تنزه عن قبول منصب، أو من عذب حتى الموت دون أن يوافق على مدح الدولة، ويعمل لصالح مخابراتها سراً. كان ابن عبيد أحد هؤلاء الذين ظلوا بذاكرة الدولة، وقد قال المنصور عند مروره حيث قبره بمران:

صلى الإله عليك من متوسد

---

[1]-تاريخ الادب العربي، ٤ص٢٤

[2]-طبقات المعتزلة، ص٣١

[3]-مقالات الاسلاميين، ١ص٦٩

قبرا مررت به على مران

قبرا تضمن مؤمنا متخشعا

صدق الإله ودان بالفرقان

فلو ان هذا الدهر أبقى صالحا

أبقى لنا عمرا أبا عثمان

وإذا الرجال تنازعوا في شبهة

فصل الحديث بحكمة وبيان"[١]

تفيد المعلومات، السالفة الذكر، بعدم وجود علاقة، حركية، بين المعتزلة وحركات التشيع في أثناء رئاسة ابن عبيد. أما شكوك المنصور حول وجود مثل هذه العلاقة فتعود إلى صلة الاعتزال، القديمة، بأولاد محمد بن الحنفية، وأولاد عبد الله بن الحسن بن علي، وزيد بن علي. وكان أبن عبيد قد تعرف على هؤلاء من خلال واصل بن عطاء، وأن صلته بآل العباس، قبل السلطة وبعدها، توحي بانقطاع الصلة بالتشيع السياسي.

أما الصلة بمتكلمي الشيعة فكانت صلات هامشية منها اللقاء في المناظرات التي تغلب عليها الاختلافات في وجهة النظر. من هذه اللقاءات يذكر المرتضى في"الأمالي" ما دار بين المتكلم هشام بن الحكم وابن عبيد، في مجلس ابن عبيد، دون أن يعرف ابن عبيد ان المناظر هشام بن الحكم بعينه، وكان موضوع الحوار مسألة الإمامة، فقام هشام وعدد الحواس الخمسة، ثم قال أن القلب (العقل) إمامها، الذي ترجع له، وتوجه لابن عبيد قائلاً: "أترضى لهذا الخلق الذين جيشاً بهم العالم ألا يجعل لهم إماماً يرجعون إليه؟ فقال عمرو: ارتفع حتى ننظر في مسألتك، وعرفه، ثم دار هشام في حلّق البصرة، فما أمسى حتى اختلفوا"[٢].

---

[١]-عيون الاخبار، ١ص٢٠٩، مقالات الاسلاميين، ١ص٦٩، فضل الاعتزال، ص٢٤٨

[٢]-الامالي، ١ص١٧٦-١٧٧

ومن المواقف التي كانت تقاس عليها الصلة بالتشيع هو الموقف من علي بن أبي طالب ومن الذين اختلفوا معه، وفي ذلك اختلف الروايات في موقف ابن عبيد، فرواية شيعية تقول إنه يرى: "أن عليا كان أولى بالحق من غيره"[1]. ورواية معتزلية تقول: "اتفق شيوخنا كافة، المتقدمون منهم والمتأخرون، والبصريون والبغداديون على أن بيعة أبي بكر الصديق بيعة صحيحة، واختلفوا في التفضيل، وان عمرو بن عبيد فضل أبا بكر"[2]. ورواية معتزلية أخرى تقول: "وقول عمرو كان القوم عنده أبراراً أتقياء مؤمنين، فقد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله وهجرة وجهاد وأعمال جميلة"[3]. ويصف أبو الحسين الخياط الموقف، الذي مارسه واصل بن عطاء أيضا، بقوله: "وهذه هي سبيل أهل الورع من العلماء"[4].

لا نستطيع أن نحكم على صحة أي من الروايات المذكورة في الكشف عن حقيقة رأي ابن عبيد في هذه المسألة، وما يترتب عليها من صلة بالتشيع دون العودة إلى مواقفه وعلاقاته، فاعتداله وعدم تورطه مع أي تحرك سياسي، وجنوحه للسلم مع صلابة في الموقف من السلطة يجعل الرواية المعتزلية هي الموفقة في التعبير عن حقيقة رأي ابن عبيد، إضافة إلى أنها امتداد تاريخي لفكره وخطه السياسي.

تورد الروايات أخباراً عن سطوة الاعتزال بالبصرة، برئاسة ابن عبيد، ومن ذلك ما يذكره الجاحظ حول طرد بشار بن برد من البصرة إلى الكوفة، بإيعاز من ابن عبيد، رغم علمنا أن الأخير لم يكن سلطة لها حق مثل هذا القرار، لكن كثرة الأتباع والسيطرة على المجالس الفكرية والفقهية قد توفر مثل هذه الامكانية. جاء في رواية الجاحظ: "فلما انقلب عليهم (المعتزلة) بشار هجوه ونفوه، فما زال غائباً حتى مات

---

[1] -سعد الاشعري، المقالات والفرق، ص١٠

[2] -ابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة، ١ص٧

[3] -الانتصار، ص٧٤

[4] -المصدر نفسه

عمرو بن عبيد"[١]. ويذكر صاحب الأغاني قصة طرد أخرى مارسها ابن عبيد ضد عبد الكريم بن أبي العوجاء، أحد متكلمي البصرة المعروفين، وصديق لبشار بن برد، إذ انه أخذ يحمل على الاعتزال في مجالس البصرة. وتفصيل ذلك: "قال عمرو بن عبيد قد بلغني أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده، وتدخله في دينك، فإن خرجت من مصرنا وإلا أقمت فيك مقاما آتي فيه على نفسك، فالحق بالكوفة، فدل عليه محمد بن سليمان (والي البصرة) فقتله وصلبه"[٢].

إن هاتين الروايتين وما أخبرتا عن ممارسات تضعنا أمام تساؤلات عديدة، منها أن محدودية حرية الفكر لدى المعتزلة بحدود التعاليم الدينية، على أساس أن هؤلاء المقموعين زنادقة (كل مانوي عُدَّ زنديقاً)، ومن جهة أخرى أن هذه الحرية محددة أيضا بتعاليم المذهب، فكان بشار وابن أبي العوجاء من أرباب الاعتزال، ثم تنحيا عن ذلك. وممارسة هذا القمع الجزئي تحول، عند القرب من السلطة إلى اضطهاد علني للمخالفين، ومحنة القول في خلق القرآن نالت العديد من فقهاء العصر، وربما دفعت بعضهم نحو التزمت، ومحاربة الفكر العقلي بقوة. إن الذين شاركوا في تلك المحنة كانوا سياسيين بالدرجة الأولى، وهذه المحنة كما هو معروف ظهرت بقرار من خليفة وانتهت بقرار خليفة آخر.

إن حالة المعتزلة في عدم التوافق بين التعاليم والتطبيق هي حالة عامة في الحركات السياسية الدينية وغيرها، لهذا فإن الحزبية الضيقة التي تأسست على أساس إقحام الدين في السياسة، والتيه في دروبها الملتوية تجعل منه وبسهولة حركة عادية مجردة من القدسية، وتحرمه من الهيمنة على الضمير. وما توخاه المعتزلة في حركتهم العقلية هو تحرير الدين من السياسة، واعتماد العدل الاجتماعي المبني على رفض وصاية القدر. ظل ابن عبيد يمثل الرادع الديني لدولة المنصور دون أن يدخل في التفاصيل.

[١]- البيان والتبيين، ١ص٣٥

[٢]-الاغاني، ٣ص٢٥

ورغم منزلته الكبيرة عند أبي جعفر المنصور، وما يترتب على هذه المنزلة من امكانية الرفاه واليثسر، لكنه كان يعيش من عائد إيجار دار له، يسكنها "الخواصون"[١] بالبصرة، وقيمته دينار واحد في الشهر. ويشوقنا المسعودي أكثر إلى معرفة أخبار مفصلة عن حياة عمرو عندما يحيلنا إلى أحد كتبه المفقودة بقوله: "وقد أتينا على أخباره والغرر من كلامه ومناظراته في كتابنا المقالات في أصول الديانات"[٢].

لم يُضف ابن عبيد أفكارا جديدة للاعتزال، غير التي ساهم في بلورتها مع واصل بن عطاء، لكن فترة رئاسته للمذهب، من الناحية التنظيمية، كانت متواصلة مع مرحلة التأسيس، فقد ظل مواصلاً دعم دعاة واصل للآفاق، وعلى وجه الخصوص مع الداعية حفص بن سالم بخراسان، وعثمان الطويل في أرمينية، وله الدور الكبير في حماية المذهب من المغامرات السياسية سواء كان في نصرة المعارضة أو نصرة الدولة.

توفي ابن عبيد السنة ١٤٤هـ، ويذكر المسعودي في "مروج الذهب" تركته الفكرية، بقوله: "إن له خطباً ورسائل وكلاماً كثيراً في العدل والتوحيد". ويذكر له النديم في "الفهرست" العناوين التالية: "التفسير عن الحسن (البصري)"، "العدل والتوحيد"، "الرد على القدرية "رسائل منها التفسير والرد على القدرية".

ومثلما سمى مؤرخو الملل والنحل الواصلية والهذيلية والنظامية والبشرية وغيرها، سموا لأبن عبيد فرقة المعمرية، وتلك التسميات لا تمت بصلة إلى حقيقة تاريخ الاعتزال، فهناك في الاعتزال نظريات لا فرق.

---

[١]-الذين ينسجون خوص سعف النخيل، يصنعون منه الحصران وما يحفظ فيه التمر، ومثل هذه المهنة معروفة بالبصرة فهي بلد النخيل.

[٢]-مروج الذهب، ٢ص٢٨٨

أبو الهذيل العلاّف

"ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة"

المبرد

ترك أبو الهذيل محمد بن مكحول العلاف أثراً مهماً في الحركة الكلامية عامة وحركة الاعتزال خاصة، وقد أعترف المأمون بفضله قائلاً:

أظل أبو الهذيل على الكلام

كإظلال الغمام على الأنام

إن حياة العلاف المديدة، حوالي القرن من الزمن، واتصاله المبكر بمجالس المتكلمين، ثم قربه من مؤسسات الدولة الفكرية، أتاح له أن يكون بالفعل مظلة أظلت على متكلمي عصره. لقد أدرك سبعة من الخلفاء العباسيين، المنصور، المهدي، والرشيد، والأمين، والمأمون، والمعتصم، والواثق، وخلال أيام آخر ثلاثة خلفاء كان الاعتزال مذهباً رسمياً للخلافة ببغداد وسامراء. وحينئذ كانت مناظرات أبي الهذيل تحسم المسائل الكلامية والإعتقادية، وعلى وجه الخصوص في فترة المأمون، عندما كانت المجالس زاخرة بالمتناظرين من أديان ومذاهب مختلفة.

ولد العلاف بالبصرة من أسرة موالية لقبيلة عبد القيس، وقد لحق بعض المؤرخين باسمه لقب العبدي، ولم تدلنا المصادر على انحداره، لكن البغدادي في الفرق بين الفرق عده من أبناء السبايا مثل بقية الموالين من رؤساء الفرق والمذاهب. وقد لا يقصد البغدادي السبي من خارج العراق. وفي مناظرة، سنأتي على تفاصيلها، عرف أبو الهذيل نفسه لمتناظر معه ببلاد الشام بالقول: "من أهل العراق، من البصرة". والموالاة، كما هو معروف، تشمل سكان البلاد المفتوحة من غير العرب. وقد تأصل ذلك أكثر خلال العهد الأموي. والمولى لقب قبلي قديم انتقل إلى عصر الإسلام بسهولة، وخُص به المسلمون من غير العرب. ولأن المؤرخين لم يحددوا انحدار العلاف، فالاحتمال الأقوى أنه بصري الأصل.

ربط المؤرخون بين تلقيبه بالعلاف وبين محلة بصرية تُعرف بالعلافين، وبرأي هؤلاء أن النسبة إلى المحلات السكنية ذوات الأسماء المهنية هي التي حددت ألقاب أكثر الموالي من المفكرين، مثل الحذاء، والإسكافي، والمقبري، والخياط، والكواز وغيرهم. وهذا التأكيد على ربط اللقب بتسمية المحلة قد يكون إيجابياً من وجهة نظر المحبين،

حيث العلاقة بالسكن وليس بمهنة دونية، آنذاك، كبيع العلف أو ترقيع الأحذية وما شابه ذلك. وهي سلبية من وجهة نظر المناوئين، لأن هذا التواجد في تلك المحلات دليل على أثر المهنة، الدونية، على هؤلاء الموالي. وقد حصل أن عاب أبو الحسن الأشعري على شيوخه السابقين من المعتزلة هذا الانتماء المهني، بقوله: "وأبو الهذيل بياع العلف ومتبعيه، وعن إبراهيم نظام الخرز ومقلديه...". ويرى باحثون معاصرون في امتهان هذه المهن، من قبل كبار مفكري عصرهم، تأصيلاً للحركات الثورية، التي تعتمد بالأساس على طبقات هذه المهن. ويربط بعض الباحثين، بتعال قومي، بين الموالاة والصنائع من جهة، ومن جهة أخرى يُخطِّئ نسبة ألقاب المعتزلة إلى المحلات السكنية بقوله: "وهذا خطأ، فقد لقب المعتزلة بأسماء الصنائع التي كانوا يقومون بها، وهي دليل على أصلهم غير العربي"[1].

ومثل هذا الرأي لا يستند إلى مصدر تاريخي، بل أعتمد القياس على أن العرب لم يمتهنوا مثل هذه المهن، بينما أصبحت هذه المهن، فيما بعد، جذوراً للحركة الصناعية الكبرى: وعن طريقها تقدمت دول، وبالتعالي عليها تأخرت أخرى. لكن التلقيب بالمهنة أخذ بالتزايد في القرن الرابع الهجري "وظهرت بجنب النسبة المألوفة إلى المدينة أو القبيلة فابن الجراح كان لقب الوزير علي بن عيسى، وابن الجصاص لقب تاجر مشهور، والثعالبي لقب كاتب ومؤرخ مشهور في العصر البويهي، والحلاج لقب الصوفي المشهور، كانت هذه الألقاب أكثر شيوعاً في الطبقة العامة"[2]

أخذ العلاف الاعتزال عن عثمان الطويل، رسول واصل بن عطاء إلى أرمينية، في هذه الصلة يقول صاحب "المنية والأمل: "أن العلاف كان يروي عن رسل واصل". ويؤكد النديم هذه التلمذة في روايته على لسان العلاف: "أخذتُ هذا الذي أنا عليه، من العدل والتوحيد، عن عثمان الطويل"[3]. ورغم أن هذه الصلة وردت في مصادر عدة، إلا أن

---

[1]-نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ١ص٣٥٤

[2]-عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص٩١

[3]-الفهرست، ص٢٠٢

كارل بروكلمان يرى تلمذة العلاف على يد عمرو بن عبيد، الذي توفي ولم يـزل العـلاف طفلاً، ذهب بروكلمان إلى ذلك قياساً على أنه الثالث، المعروف، في الاعتزال بعد واصل وعمرو.

وعن حياة العلاف العامة وخصاله الشخصية يقول الجاحظ في"البخلاء": "كان أبو الهذيل أسلم الناس صدراً وأوسعهم خلقا وأسهلهم سهولة"[١]. اكتفى الجاحظ بالإشارة إلى بخل العلاف بطريقة تقول: إنه أهدى يوماً دجاجة إلى مويس المتكلم، فأصبحت هذه المناسبة تأريخاً يؤرّخ بها العلاف لكل شيء. وعلى خلاف ما توحي إليه طريقة الجاحظ من بخل العلاف، ورد في "البخلاء" أيضا ما يشير إلى كرم العلاف، بقوله: "إني رجل منخرق الكفين"، كذلك أشارت مصادر أخرى إلى أنه كان يوزع مخصصاته السنوية من خزانة الدولة، الستين ألف درهم، على أصحابه.

واختلف مؤرخو الملل والنحل في شخصية العلاف، وكان مصدر هذا الاختلاف ما ورد في كتاب المصابيح لآخر وزراء المأمون، ابن يزداذ الاصبهاني. وقد اعتمد هذا المصدر من قبل مؤرخي الاعتزال المعروفين، وهم: أبو القاسم البلخي في"مقالات الإسلاميين"، والقاضي عبد الجبار في "فضل الاعتزال"، وابن المرتضى في"المنية والأمل" أو"طبقات المعتزلة". كذلك كان الكتاب "فضيحة المعتزلة" لابن الراوندي الخارج من الاعتزال إلى التشيع مصدراً لدى المؤرخين المناوئين، فقد استخلصوا منه المقالات المنسوبة لشيوخ الاعتزال، رغم أنهم يعتبرون ابن الراوندي خارجاً عن الإسلام.

ذكر اليافعي في"مرآة الجنان" العلاف، بقوله: "حسن الجدال قوي الحجة، كثير الاستعمال للأدلة والالزامات"[٢]. وذكر في"المنية والأمل" أنه: "نسيج وحده وعالم دهره، ولم يتقدمه أحد من الموافقين له، ولا من المخالفين"[٣]. ووصفه تلميذه أبو العباس المبرد بقوله: "ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة،

[١] -البخلاء، ص٩٨
[٢] -مرآة الجنان، ٢ص١١٦
[٣] -المنية والامل، ص١٠٦

شهدته في مجلس وقد استشهد في كلامه بثلاثمائة بيت"[١]. وقال عنه ابن العميد: "ثلاثة علوم الناس كلهم عيال فيها، على ثلاث أنفس، أما الفقه فعلى أبي حنيفة لأنه دون وخلد ما جعل يتكلم من بعد، وأما الكلام فعلى أبي الهذيل، وأما البلاغة والفصاحة واللسان والعارضة فعلى أبي عثمان الجاحظ"[٢]. ورغم ان محمداً الملطي أعتبر المعتزلة من مخالفي القبلة إلا أنه قال عن العلاف: "لم يدرك في أهل الجدل مثله، وهو أبوهم وأستاذهم"[٣]. وما يلفت النظر، أن الجاحظ المعاصر لأبي الهذيل، وشاهد عيان على مناظراته ونشاطه الفكري، يكتفي بذكر العلاف مع سير البخلاء فقط، بينما يكثر في مؤلفاته الأخرى، مثل البيان والتبيين، والحيوان وغيرها من ذكر أخبار شيوخ الاعتزال الآخرين، ومنْ هم تلامذة العلاف. والأمر كما نعتقد لا يخلو من جفاء وخلاف، ولعل الجاحظ، في هذا الموقف، كان متأثراً بما بين العلاف وأستاذه إبراهيم النظام، بعد الاختلاف في مناظرات عديدة منها حول الجزء والحركة والطفرة.

ويصف الطرف الآخر من المؤرخين مقالات العلاف بالفضائح، والشنائع، و الحماقات. من ذلك، يقول عبد القاهر البغدادي فيه: "وقد جرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منهم"[٤]. وفي سرده لمقالات العلاف يسترسل ابن حزم في القول: "وحماقاتهم أكثر من ذلك، نعوذ با لله من الخذلان"[٥]. ووصفه الخطيب البغدادي، بقوله: "وكان خبيث القول، فارق إجماع المسلمين" ثم يحاول وصمه بموبقة خطيرة، بقوله: "يشرب عند أبي عثمان بن عبد الوهاب، فراود غلاماً"[٦]. وآخر ما نورده من نقمة المؤرخين ما قاله الفخري عن العلاف في "تلخيص البيان": "أحد شيوخهم

---

[١]-فضل الاعتزال، ص٢٥٧

[٢]-معجم الادباء، ٦ص٧٤

[٣]-التنبيه، ص٣١

[٤]-الفرق بين الفرق، ص١٠٢

[٥]-الفصل في الملل والاهواء والنحل، ٤ص٢٠٤

[٦]-تاريخ بغداد، ٣ص٣٣٦

ومصنفي كتبهم وفقهائهم، بل حمقائهم ورؤوسهم، بل تيوسهم، كذا ترجم لهذا بعض الأئمة الأكابر"[١]. كل المؤرخون الذين أبدوا عدم ارتياحهم أو نقمتهم من العلاف والمعتزلة كانوا من المتشددين، ضد الفرق والمذاهب الأخرى، وهم أصحاب مقالة الفرقة الناجية من بين الاثنين وسبعين فرقة

كان قدوم العلاف إلى بغداد بطلب من المأمون، وبتعريف من المعتزلي ثمامة بن أشرس، حصل ذلك العام ٢٠٣هـ أو بعده بقليل. وقبل ذلك كان العلاف قد وصل إلى بغداد، عبر نهر دجلة، مقبوضاً عليه من قبل المهدي بن المنصور، في حملته ضد المانوية والزندقة والمعارضين عامة، ورد ذلك باعتراف العلاف: "ورد كتاب المهدي في حملي من البصرة فحملتُ، وأجتمع الناس لانتزاعي منهم، فنهيتهم"[٢]. وفيما بعد، استقر العلاف ببغداد برعاية خاصة من المأمون. وكان يناظر بحضرته، وفي أحيان كثيرة بأمر منه، بعد أن أجرى له راتبا سنوياً، واستمر له ذلك طيلة خلافة المعتصم والواثق حتى وفاته، قبل الانقلاب على الاعتزال بفترة قصيرة. ورغم هذه المنزلة الكبيرة إلا أن العلاف لم يتوسم وظيفة حكومية، بل أقتصر نشاطه على التناظر ورد خصوم الاعتزال.

ومن تفاصيل علاقته بالمأمون ما ورد في كتاب مخطوط، تحت عنوان "مناظرة أبي الهذيل لمجنون الدير" المنسوخ عام (١٠٩٠هـ) (١٦٧٩م)، ومؤلفه مجهول: "أمر المأمون أن يكتب إلى جماعة من أصحاب الحديث وأصحاب الكلام المعروفين بالجدال والأدب، فأمرهم بالاهبة للسفر إلى بغداد، وكان منهم رجل من أهل البصرة، يقال له أبو الهذيل العلاف، وكان مقدما عند الخليفة، لا يكاد يمل مجلسه"[٣]. ويُعرف المخطوط مجنون الدير أنه مناظر بارع كان سجيناً، وربما لخطورته كان مقيداً بالحديد، يُعالج من مرض الَم به بدير بالرقة من الشام. ويبدو من تفاصيل تلك المناظرة أن مجنون الدير كان سجيناً سياسياً من الشيعة. فالمناظرة كانت تدور حول تأكيد الوصية لعلي بن أبي

---

[١]-تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الاديان، ص٨٩

[٢]-فضل الاعتزال، ص٢٥٤

[٣]-مخطوطة في المكتبة البريطانية، رقم ٣٣٩١

طالب وذريتة، والمجنون كان متحمساً لذلك، وقد أنكر على العلاف قبوله براتب من خزينة الدولة، وصرح بإقامة حد السرقة عليه وعلى المأمون. ولكن منْ هو هذا السجين الذي تسمح السلطة بالتناظر معه في شأن سياسي مثل شان الإمامة؟ ويشيع خبر قطعه لشيوخ الجدل ثم سعى العلاف لمنازلته؟ ويُصرح أمام العلاف والحاضرين بقطع يد المأمون بعد أن اعتبره سارقاً؟!

في مجال التأكد من صحة معلومات المخطوط السالفة الذكر نحاول الاستفادة من رواية أبي منصور الطبرسي (من القرن السابع الهجري) لتفاصيل تلك المناظرة، والتي وردت في كتابه "الاحتجاج" تحت عنوان"مناظرة رجل من الشيعة مع أبي الهذيل العلاف". وقد وردت الرواية على لسان العلاف بعد أن دخل الرقة بمعية المأمون، وذُكر له أن مجنوناً حسن الكلام يقيم بدير من اديرتها: "فأتيته فإذا بشيخ حسن الهيئة جالس على وسادة يسرح رأسه ولحيته، فسلمتُ عليه فرد السلام وقال: ممن يكون الرجل؟ قلتُ: من أهل العراق. قال: نعم، أهل الظرف والأدب، قال: من أيها أنت؟ قلتُ: من أهل البصرة، قال: أهل التجارب والعلم، قال: فمن أيهم أنت؟ قلتُ: أبو الهذيل العلاف. قال: المتكلم؟ قلت: بلى. فوثب عن وسادته وأجلسني عليها، ثم قال، بعد كلام جرى بيننا، ما تقولون في الإمامة..."[١].

تطرقت المناظرة ، حسب روايتها في المخطوط، إلى مسائل عديدة منها مسألة الإمامة، كذلك ذكر فيها أن الرجل المجنون كان سجيناً. أما رواية الطبرسي فإنها أقتصرت على مسألة الإمامة فقط، وورد فيها أن جنون الرجل كان بسبب فقدان ثروته غدراً، ثم يعلم العلاف المأمون بقصته، ويعمل على التدخل عند المأمون لعلاجه وتعويض ما فقده من ثروة، فيصبح بعدها نديماً للمأمون، ويقنعه بالتشيع، وربما بإسناد ولاية العهد إلى الإمام علي الرضا. والذي نستطيع قوله إن هذا التأليف، حسب المخطوط، كان متأخراً على عصر المأمون والعلاف، وكان هدفه تأكيد عدم جدية المأمون في إسناد ولاية العهد للإمام الشيعي الثامن علي الرضا. ولعل مثل هذا التأليف يعود إلى فترة الحكم البويهي،

---

[١]-الاحتجاج، ٢ص١٥٠-١٥١

فخلالها قد نشط التأليف الشيعي والتـأكيد علـى الوصيـة، والمقابلـة كـانت قائمـة بـين التشيع والاعتزال.

كان أبو الهذيل مناظراً متمرساً برز من بين شيوخ الكـلام الآخريـن، ويُشـير إلى ذلـك التفوق بتمثله بقول الشاعر في واحدة من مناظراته:

فلو كنت الحديد للينوني

ولكني أشد من الحديد

ويُقال ان منْ عرفوا بالملاحدة بالبصرة كانوا يقولون: "لولا هذا الزرجي (شديد السـمرة) لخطبنا بالإلحاد على المنبر"[1]. ومن طريف ما يذكره صاحب "فضل الاعتزال" حول مناظرات العلاف أن أحد المواظبين على مناظرته، والمنقطع دائما أمامه قال له يوماً: "أنا إذا أخذت مضجعي تحت القطيفة كلمتك وقطعتك، وإذا جئتك قطعتني". ومع ذلك فالعلاف ضعف، يوماً، أمام المتكلم الكوفي هشام بن الحكم عندما تناظرا حول الحركة، وكان هشام قد بادره بالسؤال: "إذا زعمت أن الحركة ترى فلم زعمت أنها لا تلمس؟" فأجاب العلاف: "لأنها ليست بجسم فيلمس، لأن اللمس يقع على الأجسام". فرد هشام: "فقل أنها لا تُرى، لأن الرؤية إنما تقع على الأجسام". وانتهت المناظرة، كما يروي تفاصيلها المسعودي: "فانقطع أبو الهذيل ولم يرد جوابا"[2]. وقد جرت العادة أن المنقطع في المناظرة إما أن يبدي اعترافه بفوز مناظره، فيلحق رأيه، وأما أن يسكت عن الجواب.

كانت هذه المناظرات مظهراً من مظاهر حركة فكرية وعلمية واسعة، كان من آثارها تزايد حركة الترجمة، وفتح المعاهد التي اشتهرت عالمياً آنذاك، كدار الحكمة ببغداد. وإذا قلنا أن حرية الفكر قد انتعشت خلال تفوق الاعتزال على المذاهب الأخرى، فالمقصود من ذلك الحرية التي كانت تسود تلك المناظرات لا الحرية الفكرية العامة، والتي كانت مقيدة بمصالح الحكم والاتفاق مع مقالات الاعتزال. فالمتناظرون كانوا من

---

[1] -مروج الذهب، ٢ص٤٨٦

[2] -معجم الادباء، ٥ص٤٥٧

مختلف الأديان والمذاهب، ولكن بعد وفاة المأمون تلبدت أجواء تلك الحرية بغيوم قسوة المعتصم كونه عسكريا قلد سنّة سلفه في مقالة خلق القرآن، دون أن يعرف ماهية هذه المقالة أو غيرها. ومن الذين جلدوا على ذلك الإمام أحمد بن حنبل، وعلى حد رواية ابن عبري جلد "حتى غاب عقله وتقطع جلده"[١]. سنأتي لاحقاً على تفنيد الجاحظ لهذه المزاعم.

كان لأبي الهذيل العلاف دور كبير، وعلى وجه الخصوص في إدخال الفلسفة على مقالات الاعتزال، وأهم مقالاته في نفي الصفات، وطبيعة الجسم وما يتعلق به من أعراض وحركة وسكون. أما المقالات الأخرى، التي تخص علم الله، ومكانه، واستطاعته، وطبيعة أهل الجنة والنار وغيرها فقد وردت كرياضة فكرية في مناظراته، قصد فيها الإثارة وحمية الجدل. هذا ما يؤكده مؤرخون معتزلة مثل الخياط في "الانتصار، والبلخي في "المقالات". وكان الخياط قد أعتذر عن مقالات العلاف، المشار إليها، قائلاً: "قد تاب من الكلام في هذا الباب والنظر فيه قبل موته، أخبر بذلك جماعة غير متهمين، منهم جعفر بن حرب"[٢]. أما الكعبي فقد أعلن صراحة عدم جدية تلك المقالات، بقوله: "إنما كان أبو الهذيل يتكلم في هذا الباب، الذي ذكرناه عن طريق النظر، ويشحذ به الإفهام، ويستخرج قوى المناظرين، ثم تاب من الخوض فيه والاحتجاج له، عندما رأى من اعتقاد منْ أعتقده"[٣]. وبغض النظر عن صحة ما ذهب إليه هذان المعتزليان فإن كتب الملل والنحل جعلت من تلك المقالات أساسا في فكر العلاف، وعلى أساسها تمت محاكمته فكرياً وتحديد الموقف منه.

[١]-الانتصار، ص١٥

[٢]-فضل الاعتزال، ص٧٠

[٣]-الملل والنحل، ١ص٤٦

إن الجديد الذي أضافه أبو الهذيل العلاف على التوحيد المعتزلي، المبني على نفي الصفات عن الذات الإلهية هو فلسفته لهذا النفي، بعد أن طرحها واصل بن عطاء عن الجعد بن درهم وجهم بن صفوان على حد تعبير الشهرستاني "غير نضيجة"[١].

قصد العلاف بنفي الصفات إلى تأكيد الفرد لا الكثرة في الذات الإلهية، فالعلم، والقدرة، والحياة، والرحمة، والجلالة، والبصر، والسمع، والعظمة، وكل ما تعنيه الأسماء الحسنى هي الذات نفسها وليست صفات لها، وعلى حد تعبير الخياط في رده على ابن الراوندي: "إن علم الله عند أبي الهذيل هو الله". ويلخص الأشعري فلسفة العلاف في الصفات بقوله: "هو عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو"[٢]. ومن هذا المنطلق أقر المعتزلة مسألة خلق القرآن، رافضين أن يكون كلام الله قديم، فوجوده أما مكتوباً أو محفوظاً أو مرتلاً. كذلك بالنسبة لمكان الله فأكد العلاف مقالة: أنه في كل مكان، ولا تحديد لمكانه. وأقر في رؤية الله عدم قدرة الأبصار على رؤيته، بل يرى بالقلوب فقط. وارتباطاً بما أكده العلاف حول القرآن، لابد من الإشارة أيضا إلى ما يقابله من مقالته في الحديث النبوي.

توقف المعتزلة بشكل عام، وبحذر شديد، أمام الإسهاب في رواية الحديث. وبرواية نشوان الحميري صاحب "الحور العين" يرى العلاف أن الحجة بالخبر عن النبي لا تقبل إلا بشهادة عشرين رجلاً، تشترط فيهم العدالة، والحجة الظاهرة على ذلك هو الآية: "إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبون مائتين"[٣]. ولكن لماذا أختار العلاف العشرين وترك المائة التي وردت في الآية نفسها: "وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا"! فإن صحت رواية ذلك فالعلاف كان يميل للتقليل من الاحاديث النبوية. ولعل ظن المبرد في هجاء الشاعر ابن الأحنف لأبي الهذيل العلاف، في هذه المسألة، كان صحيحاً، يقول ابن الأحنف هاجياً:

---

[١]-مقالات الإسلاميين، ١ص٢٢٥

[٢]-مقالات الاسلاميين، ١ ص٢٢٥

[٣]-الأنفال، ٦٥

يامن يكذبُ أخبار الرسول لقد
أخطأت في كل ما تأتي وما تذر
كذبت بالقدر الجاري عليك فقد
أتاك مني بما لا تشتهي القدر"[١]

انطلق العلاف في مقالته بالجسم من فكرة الذرة أو الجوهر الفرد، وتبني مثل هذه الفكرة يعني بداية تبني الاعتزال لأفكار فلسفية بشأن الطبيعة. ولعلّ القائلين، من الباحثين المعاصرين، بأن العلاف هو أول من أدخل الفكر الذري إلى المباحث الإسلامية، يتجاوزون جهود هشام بن الحكم وآخرين في هذا المجال. فقد توفي هشام السنة ١٨٨هـ أي قبل نضج أفكار المعتزلة فلسفياً، بل ان الخلاف الذي نشب بين العلاف وتلميذه النظام حول قول الأخير بالجزء الذي لانهاية لتجزئته، سبق أن نشب بين هشام بن الحكم وجماعة من أصحابه الذين رفضوا القول بلانهائية التجزئة.

تتحدد الأجسام في نظر العلاف بستة أجزاء، متداخلة من جهات الجسم الأربعة المحيطة، ومن الاعلى والأسفل. ويجوز للجزء المنفرد أن يتحرك ويسكن، دون القدرة على اكتسابه للأعراض، ألوان، وطعوم، وروائح وغيرها، وكذلك بالنسبة للطول والعرض والعمق. أما حركة هذه الأجسام فهي حركة مكانية فقط، يتجه بها الجسم من المكان الأول إلى المكان الثاني. وعادة، حسب مقالة العلاف، تتحقق الحركة في مكانين وزمانين، بينما يتحقق السكون في مكان واحد وبزمانين، لأن الزمن لا يتوقف عن الجريان. وإذا كان مفكرو الاعتزال الآخرون مثل النظام والجبائي قد أكدوا وجود حركتين: نقلة واعتماد أو خفيفة وظاهرية، فإن العلاف قد قال بحركة واحدة، قد

---

[١] -الأغاني، ٨ص١٥. يروي المبرد، وهو أحد تلاميذ العلاف: ان العلاف كان يبغض ابن الأحنف بسبب سخريته من مقالة نفي القدر، بقوله:

إذا أردت سلوا كان ناصركم　　قلبي وما أنا من قلبي بمنتصر
فاكثروا أو قلوا من اساءتكم　　فكل ذلك محمول على القدر

تتوزع على أجزاء الجسم الواحد، وهي تختلف عن بعضهـا بعضاً في الزمـان والفـاعل. لكن العلاف يضع كل هذه الآراء جانبا، ويخضع اجتمـاع أجـزاء الجسـم، وافتراقهـا، وحركتها، وسكونها إلى مشيئة الله.

لقد خضعت آراء العـلاف الكلاميـة والفلسـفية إلى تفسـيرات مختلفـة، نتجـت عنهـا مؤلفات كثيرة، حاول مؤلفوها تقليب النصوص التي تركها المحابون والمناوؤن، ليجـدوا خيوطاً تربطهم بحقيقة تلك الآراء. ولأن المطروح هو رأي أو تفسير وليس نصاً من كتـاب أو رسالة، لذا، فعملية البحث مستمرة في الاعتزال والمذاهـب الـتي عاصرتـه، فالروايـة التاريخية تلعب دوراً أساسياً في ذلك.

وبدون شك، لاينطبق هذا على أصحاب الآثار الباقية من فلاسـفة ومفكريـن، فآثـارهم هي التي تحدد مقاصد وتأويلات الباحثين، ولا تسمح بتحميلها أكثر مما يجـب. وكمـا هو واضح من الروايات التاريخية كانت للاعـتزال مؤلفـات عديـدة، لم يبـق منهـا غـير السطور والصفحات القليلة، سُجلت كخواطر ومذكرات متفرقة هنا وهناك. ولعل ذلك له علاقة بردة الفعل ضد هذا الفكر منذ أيـام المتوكـل. فسرعان مـا أخليـت المكتبـات مـن مؤلفات الاعتزال، بينمـا حـافظت المؤلفـات المعاديـة علـى وجودهـا، وأخـذت طريقهـا كمصادر أساسية، ينهل منها المهتمون ما يتناسب مع توجهاتهم الفكرية الحديثة.

إن اضطراب المصـادر جعلـت المستشـرق كـارل بروكلمـان يتجـاوز متكلمـين تأسـس الاعتزال بمقالاتهم، وعنهم أصبح العلاف متكلماً، عندما يشير إلى العلاف أنـه المؤسـس الحقيقي للتأليف في علم الكلام، بينمـا في مكـان آخـر وصـف الحسـن البصـري بـرأس المتكلمين بالعراق. فما هـو الدليـل الـذي أقنـع بروكلمـان بأنـه ليـس مـن تـأليف لـدى المتكلمين الذين سبقوا العلاف؟ علماً أنه لم يصل كتاب أو رسالة للعلاف، بينمـا هنـاك رسائل حفظتها المؤلفات التاريخة لواصل بن عطاء.

ونتيجة لهذا الاضطراب أيضا وردت تأكيدات باحثين آخرين بأن العلاف هو أول منْ تبنى مسألة الذرة إسلامياً، بعـد أن اختفـت جهـود متكلمـين آخريـن عـن نظـر هذيـن الباحثين، مثلما اختفى الكثير من آراء العلاف خلف ما أراد قوله فيه ابن الراونـدي أو

الأشعري. وعدم الحرص على المصدر، أيضاً، قاد الباحث البير نصرى نادر أن يزيد على النص المقتبس من بخلاء الجاحظ حول العلاف عبارة: "أبخل المعتزلة"، بينما لم يورد الجاحظ هذه العبارة، وكذلك اندفاع الباحث علي سامي النشار، في زمن المد القومي بمصر، لم يكن خارج هذا الاضطراب عندما حاول تأكيد العلافة والتي منها كان لقب العلاف وغيرها من الأعمال الواطئة بنظره دلالة على الأصل غير العربي، بينما تمسك بها آخرون كشهادة على طبقية حركة الاعتزال وثوريتها، كما أشرنا في مستهل الموضوع.

توفي أبو الهذيل العلاف بسامراء السنة ٢٢٧هـ أو٢٣٠هـ، بعد أن عاش قرناً من الزمن، وقال عن عمره الطويل: "لي نصف عمر الإسلام". وانتهت حياته إلى الخرف والعمى، لكن هذا الخرف، كما يروى، لم يؤثر على قوله بأصول الاعتزال الخمسة: التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، "لكنه ضعف عن مناهضة المناظرين وحجاج المخالفين وضعف خاطره"[١]. ويبدو أن ضعف الخاطر، والوهن أمام المحاججين جعلا العلاف يعلن تخليه عن ما كان يقول به كرياضة فكرية.

ولمقامه الكبير في البلاط العباسي جلس الواثق في مجلس التعزية، بعد أن صلى عليه القاضي المعتزلي أحمد بن أبي داؤد، وحسب رواية الوزير ابن يزداذ أن ابن أبي داؤد كبر على جنازته خمساً (يُعلل فقهاء الشيعة تكبير خمس تكبيرات على الجنازة بأنها تكبيرة واحدة من كل صلاة من صلوات اليوم الخمس)، وقد برر ابن أبي دؤاد ذلك، بقوله: "إن أبا الهذيل كان يتشيع لبني هاشم فصليت عليهم صلاتهم"[٢].

وبرواية صاحب الفهرست أن العلاف ترك ثمانية وأربعين كتاباً، أغلبها ردود فكرية على الخصوم، أو تحرير مناظرات منها: كتاب"الإمامة"، "رد على أبي شمر في الارجاء"، "رد على السوفسطائية"، "رد على المجوس"، "التوليد على النظام"، "مقتل

[١]-الفهرست، ص٢٠٤، الأمالي، ١ ص١٢٤

[٢]-فضل الاعتزال، ص٢٦٣، طبقات المعتزلة، ص٤٨

غيلان"، "كتاب إلى الدمشقيين"، "الوعد والوعيد"، "طاعة لا يراد الله بها" وغيرها. وقد حاول بعض الرواة أن ينسب هذا الفضل بالتأليف إلى مؤسس الاعتزال واصل بن عطـاء، عندما قالوا أنه أخذ من زوجة واصل، أم يوسف، قمطرين مـن كتبـه "فسعى أن يكـون كلامه من ذلك". ورد ذلك من باب تأكيد فضل واصل بـن عطـاء، والالـتزام بمنطلقـات المذهب.

إبراهيم النظّام

"أعطيتَ النَّظّامَ أصْلاً أدرَكَ بهِ الحَقَائق"

ابن نباتة

بدأ الاعتزال في بداية القرن الثاني الهجري، حتى انتهى إلى ما هو عليه، مذهب من مذاهب المسلمين بالصين، ومبادئ ومقالات عامة قام على أساسها المذهب الزيدي المتواجد بكثرة باليمن الشمالية، لكن تأثيره في المذاهب الفكرية والفقهية ومدارس تفسير القرآن ورواية الحديث النبوي ما زال قائماً. ومن بين كبار مفكري الاعتزال يمتلك أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظّام قدرة عقلية جمعت بين الفلسفة والعلم والأدب جعلت منه فيلسوفاً في وقت كان الاعتزال يحبو نحو الفلسفة، بعد نشاط المترجمين في تعريب الكتب الفلسفية من اللغات الهندية والنبطية والسريانية واليونانية، وما أحدثه أبو الهذيل العلاف في إدخال الفلسفة على مقالات الاعتزال.

ورغم الحياة القصيرة التي قضاها النظام بين البصرة وبغداد وسامراء إلا أنه وضع أفكاراً هامة في مجال فلسفة الوجود، منها ما حققته العلوم الطبيعية الحديثة، وما دافعت عنه فلسفات معاصرة، مثل فكرة اللانهاية في قسمة الجزء، وفكرة تعايش الأضداد في جسم واحد، وفكرة المداخلة والكمون، أي إمكانية ظهور الأشياء بعضها من البعض الآخر، مروراً بفكرة لا مادة بدون حركة ولا وجود للسكون. وفي المجال الاجتماعي فللنظام آراء خاصة في الإمامة، تبعه فيها أغلب مفكري الاعتزال. أما في الجانب المعرفي فقد أكدَ مقالة الجهمية السالفة "الفكر قبل ورود السمع"، وأساس معرفة الإنسان عنده هي الحواس.

كان النظام غلاماً عندما قدم به والده إلى مدرسة أحمد بن خليل الفراهيدي بالبصرة، وقد امتحنه الفراهيدي امتحان القبول، طالباً منه وصف الزجاجة ووصف النخلة، وسأل النظام الفراهيدي مستفسراً: مدحاً أم ذماً؟ وبعدما وصفهما وصفاً دقيقاً على الحالتين، قال له الفراهيدي متعجباً: "يابُنَي نحن بالتعلم منك أحوج"[1]. ويعلق الشريف المرتضى على وصف النظام للزجاجة والنخلة بقوله: "وهذه بلاغة من النظام حسنة، لأن البلاغة هي وصف الشيء ذماً أو مدحاً بأقصى ما يقال فيه". أوردنا هذه الحادثة الموثقة في أكثر من مصدر إشارة إلى نبوغ النظام الفكري والفلسفي، فيما بعد.

[1]-الامالي، ١ص١٨٩

ينحدر إبراهيم النظام من البصرة، ولعله صنواً للجاحظ، من زنوجها. كانت موالاته لآل الحارث بن عباد الضبعي، وقال آخرون إنه مولى للزياديين، وينتسب إلى طبقة الرقيق فيها، فهناك منْ يروي: "بأن الرق جرى على أحد آبائه"[١]. وموالاته أنه من سكان البصرة الأصليين، فليس هناك ما يدلل على انحداره من خارج العراق. وتشير مفكرة النظام، التي سجلها مريده الجاحظ، أنه كان فقيراً لا يمتلك قوت يومه، وعن ذلك كتب الجاحظ: "أخبرني أبو إسحق النظام بقوله: جعتُ حتى أكلت الطين، وما صرت إلى ذلك (يعني عدم إيمانه بالتطير) حتى قلبت قرية من قرى البصرة أتذكر هل بها رجل أصيب عنده غداء أو عشاء، فما قدرت عليه، وكان علي جبة وقميصان، فنزعت القميص الأسفل فبعته بدريهمات"[٢]. والجاحظ هو أوثق الإخباريين عن إبراهيم النظام، فهو تلميذه ومن خاصته المقربين، وفي فضل هذه العلاقة يقول القاضي عبد الجبار: "ومن عظم محله أن مثل الجاحظ من غلمانه"[٣]. وتأكيداً لهذا الفضل يسجل ابن المرتضى العبارة بأكثر تهذيباً: "ويكفيك أن الجاحظ من تلامذته"[٤]. ويحدد الجاحظ مكانة النظام في الاعتزال بقوله: "ولولا أصحاب النظام لهلكت العوام من المعتزلة، فإني أقول: إنه نهج لهم سبيلاً، وفتق لهم أموراً، وأختصر لهم أبواباً، أظهرت فيها المنفعة وشملتهم بها النعمة"[٥]. وتتأكد صحة تقييم الجاحظ للنظام، وتقديمه على متكلمي عصره، من خلال منحاه العلمي في آرائه الطبيعية والاجتماعية، وكان صريحاً في رفض الخرافات كثيرة التتداخل مع الاعتقاد الديني.

يصف الجاحظ، أستاذه، النظام، بقوله: "إبراهيم مأمون اللسان، قليل الزلل والزيغ في باب الصدق والكذب، ولم أزعم أنه قليل الزيغ، بل إنما قلت على مثل قولك: فلان

---

[١]-الفهرست، ص٢٠٥، الامالي، ص١٨٧

[٢]-الحيوان، ٣ص٤٥١

[٣]-فضل الاعتزال، ص٢٦٥

[٤]-المنية والامل، ص١٦٠

[٥]-الحيوان، ٤ص٢٠٦

قليل الحياء، وأنت لست تريد هناك حياء البتة، وإنما كان عيبه الذي لا يفارقه سوء ظنه، وجودة قياسه على العارض"[1].

ويقابل هذا الاعتراف بفضل النظام، من صاحب معاصر وأديب ذائع الصيت مثل الجاحظ، رأي آخر مملوء بالكراهية والبغض، ورد في أغلب كتب الملل والنحل المخالفة للاعتزال. ففي النظّام يقول عبد القاهر البغدادي: "وكان في زمان شبابه قد عاشر قوماً من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة، وخالط بعد كبره قوما من ملحدة الفلاسفة"[2]. ويشدد ابن حزم اللهجة في ذم النظام بقوله المستند إلى كتاب ابن الراوندي "اللفظ والاصلاح": "أن إبراهيم النظام رأس المعتزلة، مع علو طبقته في الكلام وتمكنه وتحكمه في المعرفة، تسبب إلى ما حرم الله عليه من فتى نصراني عشقه، بأن وضع له كتاباً في تفضيل التثليث على التوحيد"[3]. كذلك يقول الذهبي في سيرة أعلام النبلاء: "ولم يكن النظام ممن نفعه العلم والفهم، وقد كفره جماعة"[4]. ويجرد الذهبي النظام من صفته كعالم مع اتهامه له بإنكار النبوة والبعث، على أساس أنه على دين البراهمة. أما المعتزلي البغدادي المتأخر ابن أبي الحديد، فيقول عن النظام بما يشبه العتب: "ولقد كان رحمه الله بعيداً عن معرفة الأخبار والسير منصباً فكره، مجهداً نفسه في الأمور النظرية الدقيقة، كمسألة الجزء ومداخلة الأجسام وغيرها، ولم يكن الحديث والسير من فنونه ولا من علومه، ولا ريب أنه سمعها ممن لا يوثق بقوله"[5]. ويعني ابن أبي حديد بذلك قول النظام في علي ابن أبي طالب: كان يوهم الناس بنزول وحي أو وصية بشأن الخوارج، عندما كان يرفع رأسه إلى السماء ثم يطرقه إلى الأرض، خلال معركة النهروان.

---

[1] -المصدر نفسه، ٢ص١٥٤

[2] -الفرق بين الفرق، ص١٥

[3] -طوق الحمامة، ص٣١

[4] -سير اعلام النبلاء، ١ص٥٤١

[5] -ابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة، ٥ ص١٢٩-١٣٠

رد النظام على التهم التي وجهت له في حياته وبعد مماته، عند مناظرتـه مـع ضرار بن عمرو في حضرة هارون الرشـيد، بوصـف المتهمـين بـأنهم لم يبلغـوا مـا يقـول. ومـن تفاصيل هذه المناظرة: أن اجتمـع ضـرار والنظـام وتنـاظرا بـين يـدي الرشـيد في موضـوع القدر، بعد أن مال ضرار عن رأي المعتزلة إلى رأي أهل الإجبار، ولما عجز الرشيد عـن فهم ما ذهبوا إليه، أمرهم بالانتقال إلى مجلس الكسائي النحوي، برفقـة بعـض خاصـة الرشيد، ليحكم بينهمـا، وفي طريقهـم إلى مجلـس الكسـائي همـس النظـام بـأذن ضـرار قائلا: "أنت تعلم أن الكسائي لا يحسن شيئاً من النظـر، وإنمـا معـول لـه علـى النحـو والحساب، ولكن تهيّئ له مسألة نحو، وأهيئ له مسألة حساب، فنشغله بهمـا، لأنـا لا نأمن أن يسمع منا ما لم يسمعه ولم يبلغه فهمه، أن ينسبنا إلى الزندقة"[1].

ويُوصف النظام، أنه كان سليم الحواس، صافي الذهن، متأمل على الدوام. حتى قيـل عنه أنه "لا يقرب مـن الحدادين لصفـاء سمعـه"[2]. ويقـول الجـاحظ أنـه كـان تلقائيـاً بعلاقاته، لا يحفظ سراً. وخصلة عدم الاحتفـاظ بالسر قـد تصـاحب مختلـف النـاس، وتعد من العيوب الجدية في سلوك الإنسان، لكنها قـد لا تُعـدّ مثلبـاً علـى فيلسـوف أو عالم، ويعذر على عدم الانشغال بالمحافظة على همسات الناس بأذنه. وكان النظام على هذه الشاكلة، كما يقول الجاحظ عنه: كان "اضيق الناس صدراً بحمل سر، وكان شر مـا يكون إذا يؤكد عليه صاحب السر، وكان إذا لم يؤكد عليه ربمـا نسـي القصـة، فيسـلم صاحب السر"[3]. ولعل إشارة الجاحظ إلى هذه الخصلة لها علاقة بخطورتهـا، فالأسـرار التي تُلقى بآذان النظام لا تخلو من فكرة فلسـفية أو دينيـة أو شـبهة علـى حـاكم، قـد تؤدي إلى القتل، وهذا ما يريد قوله الجاحظ بعبارته: "فيسلم صاحب السر".

أُرسل النظـام إلى مدرسـة الفراهيـدي لدراسـة الشـعر واللغـة، ولم يُرسـل إلى مجـالس الفقهاء والمتكلمين الكثيرة بالبصرة، وبذلك كان مـن المؤمـل أن يصبـح أديبـاً أو شـاعراً.

---

[1] -معجم الادباء، ص١٩٦

[2] -فضل الاعتزال، ص٢٦٤

[3] -الحيوان، ص١٨٧

لكن رغبته في الفلسفة ومقدرته الفائقة على التأمل الفكري أفقدته ذلك الموقع المتوقع له، وجعلت الشعر لديه هواية مارسها بتفوق لفترة وجيزة من حياته.

وعن النظام الشاعر وتحوله نحو الكلام يقول الشريف الرضي: "كان النظام شاعراً فصار متكلماً، بعكس أبي نواس"[1]. ويذكر أن النظام بعد أن تركه أبو نواس أعاد عليه الدعوة إلى الاعتزال، بعد أن تعلم عنه الكلام وهو صغير. وقد نهاه عن الكبائر، ومنها شرب الخمر، فعمد أبو نواس إلى هجائه بقصيدة من خمرياته، أطلق عليها المحققون لديوانه اسم "مدعي فلسفة" أو "دع عنك لومي"، وهي كما توصف من روائع الخمريات، ويذكر منها النديم بيتاً واحداً، يخص علاقتها بإبراهيم النظام:

فقل لمن يدعي في العلم فلسفة

ذكرت شيئا وغابت عنك أشياء"[2]

ولإتمام علاقة المعنى نلحق بهذا البيت البيت الآتي:

لا تحظر العفو إن كنت امرئً حرجا

فأن حظركه بالدين إزراء"[3]

يقول النديم حول شاعرية النظام وصلته بأبي نواس: "وكان متكلماً شاعراً أديباً، وكان يتعشق أبا نواس"[4]. وربما رمى النديم بكلمة يتعشق إلى علاقة أخرى غير تعشق الشعر، كموبقة من الموبقات! فمما يذكره بعض المؤرخين كأبي حاتم السجستاني أن أبا نواس صحب النظام وهو صغير! وعن شعر النظام، أيضاً، يذكر الخطيب البغدادي أنه "كان متأدبا، وله شعر دقيق المعاني على طريقة المتكلمين"[5]. ومن شعره الرقيق:

وشادن ينطق بالطرف

---

[1]-الامالي، ١ ص١٨٧

[2]-الفهرست، ص٢٠٥، وردت في ديوان ابي نواس، طبعة مصر ١٩٣٢ "حفظت" بدلاً من "ذكرت"

[3]-ديوان أبي نواس برواية الصولي، ص٧٠

[4]-الفهرست، ص٢٠٥

[5]-تاريخ بغداد، ٦ص٩٧

يقصر عنه منتهى الوصف

يجرحه اللحظ بتكراره

ويشتكي الإيماء بالطرف

كذلك يقول الذهبي عن شاعرية النظام: "وله نظم رائق، وترسل فائق، وتصانيف جمة"[١]. ومن شعره، أو المنسوب إليه، الذي يصفه الشريف المرتضى بشدة التدقيق، والغوص على المعاني:

توهمه طرفي فآلم خده

فصار مكان الوهم من نظري أثرُ

وصافحه قلبي فآلم كفه

فمن صفح قلبي في أنامله عقرُ

ومر بقلبي خاطرا فجرحته

ولم أر جسماً قط يجرحه الفكرُ

يمر فمن لين وحسن تعطفٍ

يُقال به سكرٌ وليس به سكرُ

ويقابل الشريف المرتضى أبيات النظام المذكورة ببيت لأبي العتاهية يقول فيه:

إذا هم النديم له بلحظٍ

تمشت في محاسنه الكلومُ

وفي هذه المقابلة يضع المرتضى شاعرية النظام بمستوى شاعرية أبي العتاهية، بل ويميل إلى أن الأخير تأثر بالأول. ورد ذلك في قوله: "ولسنا ندري أيهما أخذ من صاحبه، والنظام يكرر ذلك كثيراً"[٢]. كذلك يعترف ابن حزم في خصوصية شعر النظام، بقوله: "وكثيراً ما يُصرف شعراء أهل الكلام هذا المعنى في أشعارهم، فيخاطبون المرئي في

---

[١]- سير اعلام النبلاء، ١٠ص٥٤١

[٢]- الامالي، ١ص١٨٧

الظاهر، خطاب المعقول الباطن، وهو المستفيض في شعر النظام، وغيره من المتكلمين"[١].
ويذكر ابن حزم نموذجا من شعره:

ما علة النصر في الأعداء تعرفها
وعلة الفرّ منهم أن يفرونا

ومن جميل شعر النظام، ذي الصبغة الفلسفية، ما يذكره أبو الريحاني البيروني عند حديثه عن أسماء اللآلىء وصفاتها عند اللغويين:

يسقي بلؤلؤة في جوف لؤلؤة
من كف لؤلؤة فاللون حسّيٌّ
ماء وماء وفي ماء يديرهما
ماء جرى فيهما والفكر وهميٌّ"[٢]

ورغم الإجماع على تأكيد شاعرية النظام وخصوصيتها من قبل مؤرخين معاصرين له ولاحقين عليه يلغي عبد القاهر البغدادي إبداعه الشعري والأدبي، ويعدّه تلفيقاً من خاصته المعتزلة، جاء ذلك بقوله: "يموهون على الأغمار بديته، ويوهمون إنه كان نظاماً للكلام المنثور والشعر الموزون، وإنما كان ينظم الخرز في سوق البصرة"[٣]. وليس بعيداً أن يكون النظام، بالفعل، امتهن الخرازة بالبصرة قبل وروده على بغداد وسامراء، فأغلب المعتزلة الأوائل لقبوا بأسماء مهن امتهنوها أو محلات سكنوها، ولكن هل هناك، ثمة تعارض بين مهنة الخرازة، أو بيع الخرز، وقول الشعر أو الأدب؟ وكيف يعترف البغدادي بفلسفة وفكر للنظام ولم يعترف له بإبداع شعري! أن التفسير الوحيد لهذه الازدواجية هو اعتبار الشعر والبلاغة من أرقى الفنون وأشرفها، وتدل على وجاهة صاحبها ومكانته، فقصد البغدادي إلى إنكارها على مفكر مختلف معه بالمذهب، ولانظن

[١]-طوق الحمامة، ص١١
[٢]-الجماهر في معرفة الجواهر، ص١٥
[٣]-الفرق بين الفرق، ص١٥، التبصير في الدين، ص٧١

أن البغدادي اعترف بشعر لبشار بن برد وغيره من الشعراء الموالي، مثلما لم تمنعه مهنة الخزازة، والموالاة بالاعتراف بإمامة أبي حنيفة النعمان، وريادته في الفقه.

والجانب الآخر بعد الشعر والأدب في حياة النظام اهتمامه بالتجارب العلمية على الحيوانات، لغرض تصنيفها وتبيان اختلاف طباعها. وقد نفعت هذه التجارب الجاحظ في تأليف كتابه "الحيوان"، عندما استعان بآراء النظام في وصفه لبعض الحيوانات، مثل الكلاب السلوقية والظليم (فحل النعامة) والأفاعي والضفادع وبعض السباع، إضافة إلى عرضه لآراء أستاذه في العناصر الطبيعية وخصائص النار والنور والماء وغيرها. وفي هذا المجال، هناك من يعتبر الجاحظ أنه "وليد النظام ونتاجاً له"[١].

ولإبراهيم النظام رأيه الخاص بمفسري القرآن الكريم ورواة الحديث النبوي، وملخص ما يراه في المفسرين: "ان أغلبهم قد اخطأ في فهم واستيعاب كلمات القرآن ومدلولاتها العامة، ولم يتمكنوا من كشف المعاني الصحيحة للآيات. ومن وصيته إلى أهل الفقه والمعرفة بخصوص المفسرين، قوله: "لاتسترسلوا إلى كثير من المفسرين، وأن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس"[٢]. ومن الأخطاء التي يعتقدها النظام في التفسير، إذ هزت ثقته بالمفسرين منها، على سبيل المثال لا الحصر، تفسيرهم للآية: "وأن المساجد لله"[٣]، وكان يرى في تفسيرها: "أن الله لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي بها، بل إنما عني الجباه، وكل ما سجد الناس عليه، من يد ورجل وجبهة وأنف وثفنة"[٤]. ويعتقد أيضاً أنهم أخطأوا في تفسير الآية: "أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت"، فهي حسب تفسيره: "أنه يعني السحاب". كذلك يرى أن المفسرين اخطأوا في اعتبار شهر رمضان فرضاً على جميع الأمم بتفسيرهم للآية: "كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من

[١]-أحمد أمين، ضحى الاسلام، ٣ص١٢٧

[٢]-الحيوان، ٦ص٣٤٣

[٣]-الجن، ١٨

[٤]-الحيوان، ٦ص٣٤٣

قبلكم". سواء أصاب النظام أو أخطأ في انتقاده للتفسير والمفسرين يُعدّ ما تقدم به تقويضاً لتلك القدسية المنسوبة، في أغلب الحالات، إلى أصل نبوي أو صحابي. ومن المعروف هناك قواعد شرعية عديدة، بنيت على أساس التفسير، تأخذ بين الناس حكم الثوابت كما هي النصوص، وبالنسبة لذلك الوقت كان انتقاد التفسير ظاهرة جريئة على اعتبار أن المفسرين بشر يصيبون ويخطئون، وقد تحمل النظام وزر هذه المهمة التي أسفرت عن تشويه أفكاره وتسميتها بالفضائح الشنيعة.

ينطلق النظام في محاورة الأفكار والاعتقادات وإظهار صحتها وتناقضها من مبدأ الشك، فهو القائل: "الشاك أقرب من الجاحد، ولم يكن يقين حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما شك"[١]. وحالة الشك عند النظام هي الحوار ثم الرفض أو القبول. ولعل شك النظام في العقائد والأفكار كان امتداداً لسلوكه في التعامل مع الآخرين، الذي يعدّه الجاحظ عيباً شخصياً، وذلك بقوله: "إنما كان عيبه الذي لا يفارقه سوء ظنه". وبهذا لم تعدّ لدى النظام حقائق مطلقة، وليس هناك ما هو خارج دائرة شكه أو سوء ظنه. وحسب رواية الشهرستاني نراه يفسر سؤال عمر بن الخطاب للنبي عند صلح الحديبية "ألسنا على الحق، وهم على الباطل، فلمَ نعطي الدنيا بديننا ؟" بأنه "شك وتردد في الدين"[٢]. وبمثلها فسر شخوص علي بن أبي طالب إلى السماء، وإطراقه إلى الأرض أنه إيهام بوحي، أو وصية كما مر ذكر ذلك.

ويتقدم الشك النظام وهو في طريقه إلى مجلس الكسائي في احتمال أن يُتهم وضرار بن عمرو بالزندقة، كما ورد ذكر ذلك. يتضح مما تقدم أن شك النظام وقلة ثقته وسوء ظنه المزمن لم يأت بمعنى رفض الحقائق وتحميل الوقائع أكثر من حجمها، بدافع وساوس نفسية، تظهر كمرض عصابي يعاني منه، في الغالب، أصحاب الشعور بالنقص، بل شكه يعبر عن حالة تردد في قبول وتصديق الأفكار والروايات، وقد مكنه هذا من

---

[١]-المصدر نفسه، ص٣٦

[٢]-الملل والنحل، ١ص٥٦

تمحيص ما يرد على سمعه وما يقرأه في صفحات الكتب، وله علاقة بمدأ: "الفكر قبل ورود السمع"[١].

لقد شمل شك النظام العديد من روايات وأسانيد الحديث النبوي، ومن خلال مقابلة الأحاديث وإظهار التناقض بينها توصل إلى الرأي التالي: "كيف نأمن كذب الصادق وخيانة الأمين، وقد ترى الفقيه يكذب في الحديث، ويدلس في الإسناد، ويدعي لقاء من لم يبلغه... ولولا أن الفقهاء المحدثين والرواة والصلحاء المرضيين يكذبون في الأخبار، ويغلطون في الآثار لما تناقضت آثارهم، ولا تدافعت أخبارهم"[٢]. ومن الأمثلة التي يوردها النظّام ويذكرها نشوان الحميري على تناقض رواية الحديث قوله: "والذين رووا منهم أن النبي قال: لا عدوى ولا طيرة، هم الذين رووا أن النبي قال: فر من المجذوم فرارك من الأسد. والذين رووا أن النبي قال: خير أمتي القرن الذي بعثت فيه، هم الذين رووا أن النبي قال: مثل أمتي مثل المطر، لا يدري؟ أأوله خير أم آخره. وأن الذين رووا أن ابن أبي معيط لما أمرَ (النبي) بقتله قال: من للصبية ؟ قال (النبي): النار، هم الذين رووا أن النبي قال: المؤودة في الجنة، والشهيد في الجنة، وأن أولاد المشركين خدم في الجنة"[٣].

إن شروط قبول النظام، ومن بعده أغلب المعتزلة، بالخبر عن النبي هو أن تكون الرواية من نص قرآني لا يعارض بالتأويل، أو من إجماع الأمة على نقل خبر واحد لا تناقض فيه، أو من جهة العقل وضرورته. ومعلوم أن هذه الشروط تخالف تسهيلات معظم المذاهب الإسلامية في وضع الحديث النبوي، وتقسيمها للحديث، على حسب ثقة السند من ثقاة أو مطعونين، حديث صحيح، وحسن، وضعيف وموضوع إضافة إلى الأحاديث القدسية المعروفة.

---

[١]-المصدر نفسه، ص٥٨

[٢]-الحور العين، ص٢٨٤

[٣]-المصدر نفسه، ص٢٨٦

تُشير قاعدة "الفكر قبل ورود السمع"، التي تبناها النظام وهي من تـراث الجهـم بـن صفوان، بشكل واضح إلى رفـض التقليـد، واعتمـاد القـدرة العقليـة في تحصيـل الايمـان والمعرفة. ويفسر الشهرستاني هذه القاعدة، بقوله: "ومعنى ذلك إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر، يجب عليه تحصيل معرفة البـاري تعـالى بـالنظر والاسـتدلال"[١]. ويفسـر بـاحث معاصر، يُشار إليه بالأشعرية، هذه القاعدة، بقوله: "إن العقل يوجب ما في الأشياء مـن صلاح وقبح وفساد وحسن... يفعل هذا قبل أن ينزل الوحـــي"[٢]. وحسـب هـذه القـاعدة يرفض المعتزلة، بشكل عام، طريقة أخذ العقائد بالتقليد أي مـن المسـموع والمقـروء بـين خبر عن وحي أو عن نص، بل تؤكد دعوتهم العقليـة علـى اسـتنباط المعـارف لا تقليـد الآخرين بها. ومن نقود النظام الصريحة على ظاهرة إهمال الإدراك العقلـي، قولـه: "إن دين الناس بالتقليد لا بالنظر والبحث والاستدلال"[٣].

حارب النظام، بالدليل العقلي، مبكراً الكثير مـن الخرافـات الـتي علقـت في المخيلـة الاجتماعية، مقدما تفسيرات واقعية لحدوثها وتوهم الناس بها. مازالت هذه التفسيرات معقولة ومطلوباً تبنيها، ومن ذلك تفسيره لتخيل الناس رؤية الجن، وادعاء العلاقة مـع هذه الخيالات، بقوله: "أصل هذا الأمر وابتداؤه أن القوم لما نزلوا بـلاد الوحـش عملـت فيهم الوحشة، ومن انفرد وطال مقامه في البلاد والخلاء، والبعد عن الأنـس اسـتوحش، ولاسيما مع قلة الاشتغال والمذاكرين، والوحـدة لا تقطـع أيـامهم إلا بـالمنى وبالتفكـير، والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة"[٤].

---

[١]-الملل والنحل، ١ص٥٨

[٢]-نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ١ص٢٠٣. ويصرح الباحث باشعريته، والتي اشار أليها غير باحث، من خلال قوله: إن الاشعرية هـي "العقيـدة الناجيـة (١ص٢٠٠) ومـع ذلـك يدافـع عـن جهـم بـن صفـوان ومقالاته الجهمية.

[٣]-الحور العين، ص٢٩٠

[٤]-الحيوان، ٦ص٢٤٩

كذلك يقف النظام مندهشا من الايمان بما يعرف بمسخ الكائنات، أي التحول من كائن أرقى إلى آخر أدنى، والذي تقره معظم الأديان فهو القائل: "ذلك المسخ كان على مجرى ما أعطوا من سائر الأعاجيب، والدلائل، والآيات، ونحن عرفنا ذلك المسخ في هذا الموضع ذلك لكان الذي قلتم غير ممتنع، ولو كان ذلك المسخ، في هذا الموضع، على ما ذكرتم، ثم خبر بذلك نبي أو دعا به نبي، لكان أعظم حجة"[١].

حاول النظام ومعتزلة آخرون تفسير ما ورد في القرآن حول الجن، والمسخ وغيرهما على المجاز، لا على الحقيقة، على غرار تفسيرهم للتجسيم الذي ورد في الآية "يد الله فوق أيديهم"، بمعنى قدرة الله لا يده على وجه الحقيقة. كذلك يعلل المعتزلة بمجاز وقصد معنوي أخبار الخوارق والكرامات، التي يتداولها، عادة، الاخباريون كاعتقاد أو طريقة للتشويق في عرضهم للأحداث التاريخية. فعلى سبيل المثال، يفسر الجاحظ رواية بعض الإخباريين التي تقول إن أثر قدم النبي إبراهيم ما يزال مطبوعاً على صخرة، عندما كانت الصخور لينة، بعد أن محا الله آثار أقدام الناس الآخرين، بقوله: "والحجة إنما هي إفراده بذلك، ومحو ما سواه من آثار أقدام الناس، ليس أن إبراهيم كان وطئ على صخرة خلقاء يابسة فأثر فيها"[٢].

لإبراهيم النظام لمسات خاصة في وجود مقالات فلسفية في الاعتزال، والفكر الفلسفي بشكل عام، بعيداً عن كونها منسوخة من فلسفة يونانية أو هندية. ومن أبرز مقالاته الفلسفية، مقالته في الجزء الذي يتجزأ إلى اللانهاية، وقد حصل أن ناظر حول مقالته المذكورة أستاذه أبي الهذيل العلاف، وتُشير المصادر إلى وجود اختلاف بين المتكلم الشيعي هشام بن الحكم وأصحابه حول الجزء، قبل أن يظهر الاختلاف في هذه المسألة بين العلاف والنظام. وقد ألف الأخير كتاباً خاصاً في الجزء، يخبر عنه الأشعري في "مقالاته": أنه أطلع على مثل هذا الكتاب. ووفقاً لمقالة اللانهاية في التجزء يعتقد النظام أن الجسم يتكون من عدد لا نهائي من الذرات أو الجواهر الفردية.

---

[١] -المصدر نفسه، ٤ص٧٣

[٢] -المصدر نفسه، ٦ص٢٠٦

ومن مقالاته أيضاً مقالته في الكمون والمداخلة بين الأشياء، والمصادر تشير إلى أنه أول من قال بذلك من بين المعتزلة أو بقية الإسلاميين. وملخص هذه الفكرة أن الأجسام، بأصنافها الأساسية، من معادن ونبات وحيوان خلقت دفعة واحدة، ولكن بكمون بعضها بالبعض الآخر، ثم ظهرت بشكل تدريجي إلى الوجود، بعد أن كانت في مرحلة العدم (قبل الظهور). ويعني النظام بالكمون أنه إمكانية مستترة في جسم ما لظهور جسم جديد. ويشرح هذه المقالة عن طريق مثال كمون النار في العود أو الحجر، ثم ظهورها كنار عن طريق الاحتكاك أو التماس مع نار أخرى، فهو يعتبر قابلية الأجسام على الاشتعال ناراً كامنة فيها. ويدلل النظام على هذا الكمون الحراري بآية قرآنية تقول: "الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً، فإذا أنتم توقدون".

إن فكرة التطور والارتقاء في الوجود هي ما يعنيها النظام في كمون الأجسام ومداخلتها، فبين المعادن والنبات والحيوان صلة ارتقاء وتطور، تحدث عنها بوضوح فيما بعد إخوان الصفا في رسائلهم المعروفة. ولعل في أساطير الخلق والتكوين السومرية والبابلية والمصرية، وما ورد في الكتب الدينية كما هو في سفر التكوين من التوراة وآيات التكوين من القرآن هناك إيماءات تُشير إلى فكرة الكمون والمداخلة بين أشياء الوجود، وظهورها من بعضها البعض بأنساق تطورية من الماء فالأرض فالنبات فالحيوان.

تعرضت فكرة النظام في الكمون والمداخلة إلى انتقاد عدد من المفكرين، فقد حاول تفنيدها المعتزلي السابق ضرار بن عمرو، بقوله: "إن القول بالكمون لا يصح إلا بأن يكون في الإنسان دم، وإنما هو شيء لا يخلق عند الرؤية"[1]. كذلك رد عليها أبو الحسن الأشعري، بقوله: "إنه لا يصح وجود جوهرين في محل واحد، وإنه لو جاز وجود جوهرين في محل واحد جاز أكثر من ذلك، فيؤدي إلى تجويز كون جواهر كثيرة في محل واحد وذلك محال"[2]. وبدون شك، يبدو من هذين الانتقادين أن ضرار والأشعري لم يدركا ما قصده النظام في قابلية الجسم على التولد والتطور، وأن المداخلة، عنده، لا

---

[1] -الحيوان، ٥ص٨١

[2] -مجرد مقالات الاشعري، ص٢٠٦

تعني هذه السذاجة، وهي وجود جسمين في حيز واحد، على حد تعريف الأشعري للمداخلة، وإنما يعني وجود إمكانية لظهور جسم آخر. ولأن الأشعري كان بعيداً عن مقصد النظام نراه قد حول المداخلة بين الجسم وإمكانية ظهور الآخر منه، وما يُشير إلى التفاعل والتداخل الكلي، إلى ما أسماه بالمجاورة. ويذهب النظام إلى رؤية متطورة في عملية الكمون والمداخلة في مقالته بجواز تداخل المتضادات والمختلفات، ومثال المضاد تداخل المرّ بالحلو، ومثال الاختلاف تداخل الحموضة بالبرد وإلى غير ذلك.

عدّ النظام كل ما في الوجود جسماً. ويدخل في هذا التعميم: الصوت والرائحة والطعم وغيرها. والمنزه من صفة الجسمية، عنده، هو الحركة فقط، فقد اعتبرها عرضاً ملازماً للأجسام. ويذكر الأشعري عنه أنه قال: "الأجسام كلها متحركة، والحركة حركتان: حركة اعتماد وحركة نقلة، فهي كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة، والحركات هي الكون (الوجود) لا غيرها"[1]. كذلك يقول الأشعري: "قرأت كتاباً يضاف إليه أنه قال: "لا أدري ما السكون إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين، أي تحرك فيه وقتين، وزعم أن الأجسام في حال خلق الله متحركة حركة اعتماد"[2]. وحركة الاعتماد لدى النظام تعني الظهور والوجود المقابل للزوال أو العدم، وليس لها تفسير آخر غيرا أنها حركة الشيء الذاتية عند ظهوره الأول، أو الخفية على حد تعريف الباحث علي سامي النشار. لقد خالف النظام في هذه المقالة العديد من المفكرين الذين قالوا بسكون الأشياء في لحظة خلق الله لها. ويعلق الأشعري على قول النظام في حركة الاعتماد، بقوله: "إن ما يذهب إليه النظام أنه في حالة خلق الله إياه (الشيء) متحرك حركة اعتماد، فذلك هو السكون، وليس يقول إنه كان في مكان ثم تحرك عنه في حال حدوثه"[3]. والأشعري، وغيره من معارضي الاعتزال، لا يذهب في حركة الأشياء إلى أكثر من انتقالها المكاني المرئي.

---

[1]-مقالات الاسلاميين، ص٢٢٠

[2]-المصدر نفسه، ص٢١

[3]-مجرد مقالات الاشعري، ص٢٦٢

ومن أفكار النظام الأخرى في الوجود ذات الصلة بالمجتمع أن الإنسان عنده هو الكيان الروحي والعقلي، وما الجسم إلا مجرد آلة لحمل ذلك العقل. فالعقل عند النظام حرٍ الامتياز الوحيد للإنسان على الحيوان، وبه يظهر أنه سيد المخلوقات. وبدون شك، فإن لهذه المقالة وغيرها صلة ما بفلسفة ارسطو، فهناك دوافع ومؤثرات جعلت النظام يذهب إلى ما ذهب إليه ارسطو، بل ويزيد عليه بتعريف الإنسان أنه الروح فقط، لا البدن. إن قول النظام بروحية الإنسان إشارة إلى أنه منظومة من النشاط العقلي، وهذا التعريف له مبرراته عند النظام، منها: ثقل العقل في الفكر المعتزلي، وسيادة الرؤية الدينية القائلة في خلود الارواح وفناء الأبدان. لقد انعكس هذا التفكير على أدب النظام وشعره، فظهر باللامباشرة وبالرقة النافذة من وراء غشاء روحي، وأن كان الموصوف نخلةً أو كأساً، فهو يذهب إلى ما وراء الأشياء. ويُبرز ابن حزم في كتابه الروحي أو العاطفي "طوق الحمامة" المنحى الروحي في أسلوب النظام الأدبي، بقوله: "جعل علة مزار الطيف خوف الأرواح من الرقيب المرقب على بهاء الأبدان"[1].

لقد حمل معارضو الاعتزال على رأي النظام في جوهر الإنسان، أنه: "النفس والروح، والبدن آلتها وقالبها أو مداخلة له"، ففي تفسير بعيد عن لغة المتكلمين والفلاسفة ذهب عبد القاهر البغدادي إلى القول: "ومن فضائحه قوله: إن الإنسان لا يرى على الحقيقة وإنما يرى الجسد الذي فيه الإنسان، ومنها أنه يوجب أن الصحابة ما رأوا رسول الله، وإنما رأوا قالباً فيه الرسول، ومنها يوجب لا أحد قد رأى أباه وأمه، وإنما رأى قالبيهما"[2].

كانت أكثر مناظرات النظام مع أستاذه أبي الهذيل العلاف، وغالباً ما يتوصلان إلى طريق مسدود. وقد حدث أن بصق العلاف بوجه النظام بعد أن عجز عن إقناعه، فرد عليه النظام بقوله: "قبحك الله من شيخ؛ ما أضعف حجتك وأسفه حلمك"[3]. لكن

---

[1] -طوق الحمامة، ص١٠٦

[2] -الفرق بين الفرق، ص١١٨

[3] -العقد الفريد، ٢ص١٤٢

الاختلاف بينهما الـذي أسفر عـن تبادل العبارات النابيـة، وهمـا مـن كبـار مفكـري عصرهما، لم يؤد إلى القطيعة بينهما، وقد استغل بعض مؤرخـي الملـل والنحـل هـذه الخلافـات ليجعلـوا منهـا مطـاعن علـى الطرفـين. وفي هـذا المجـال يـروي أبـو حيـان التوحيدي أن جماعة من شهود المناظرات سـألوا العـلاف قـائلين: "إنـك تنـاظر النظـام وتدور بينكما نوبات وأحسن أحوالنا، إذا حضرنا، أن ننصرف شاكين في القاطع منكمـا والمنقطـع، ونـراك مـع هـذا ينـاظرك زنجويـه الحمّـال فيقطعـك في سـاعة، أجـاب العلاف: "يا قوم أن النظام معي على جادة واحدة لا ينحرف أحدنا عنها، إلا بقـدر مـا يراه صاحبه، فيذكره انحرافه ويحمله على سننه فأمرنا يقرب"[1]. كانت إجابة العـلاف إشـارة إلى حـال الاختـلاف علـى المـودة أنـه مجـرد عتـاب واسـتئناس بـالرأي، بينمـا الاختلاف على الكراهية والبغض أنه تعصب وعداء، وطريق الإقنـاع فيـه مسـدود. وقـد عبر عن الاختلاف على الحالتين، بشعر بالبيت التالي:

وأستعتب الأحباب والخد ضارع

وأستعتب الأعداء والسيف منتضى

حددت المصادر وفاة النظام بـين السـنة ٢٢١-٢٣١هـ. تـوفي وهـو يتطلـع إلى إنجـاز أمانيه في علم وفلسفة، فالعلم عنده تفرغ تام لا يشغل عنه أي شاغل، وهو القائل: "كنـا نلهو بالأماني، ونعد أنفسنا بالمواعيد، فذهب من كان ينجز، ثـم اشـتغلنا بـالهموم عـن الأمـاني"(٤٨). ويسـتدل مـن روايـة النديـم حـول وفاتـه في "مــنزل حمويــه صــاحب الطواويس" أنه ظل على علاقة واهتمام بعالم الحيوان، كما دللت أخبار الجـاحظ عنـه. ويذكر الخياط المعتزلي في"الانتصار" قولاً للنظام قاله وهو في فـراش المـوت، رد بـه علـى التهم التي تعرض لها، من قبل ومن بعد حياته: "اللهم أن كنت تعلم أنـي لم أقصـر في نصرة توحيدك، ولم أعتقد مذهبا إلا شدته بالتوحيد، اللهم أن كنت تعلم ذلـك، فـاغفر لي ذنوبي وسهل علي سكرات الموت".

---

[1] -الامتاع والمؤانسة، ص٨٩-٩٠

ترك النظام مؤلفات عديدة بين رسالة وكتاب، لم يبق منها إلا ما نقلته صفحات كتب الآخرين، ومن مؤلفاته التي يذكرها النديم في "الفهرست": "التوحيد"، الردعلى الدهرية"، "المعرفة"، "التولد"، "الإنسان"، "الطفرة"، "الداخلة"، "الحركات"، "الجواهر والأعراض"، "الجزء"، "الرد على أصحاب الهيولى" وغيرها.

الجــاحظ

"وعمَرو بن بحر مُستْلِيكَ"

ابن نباتة

كانت شخصية أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ أوفر الشخصيات حظاً، من البحوث والدراسات والاهتمام العام، من باقي شخصيات الفكر والأدب القدماء. فقد ذاع صيته في الآفاق، وعرفه الداني والقاصي، من كتاب مقروء، أو رواية منقولة عنه، أو فكرة تداولها المتناظرون. وبدون مبالغة، يُعدّ الجاحظ نسيج وحده من بين رجالات الفكر والأدب بين مجايليه والمعاصرين. كتب في شتى مجالات المعرفة بالإمكانات المتاحة في عصره، وفي طيات كتابه الحيوان ورسائله المختلفة يظهر الكثير من المعارف، التي استعان بها، فيما بعد، مؤلفو الموسوعات المعرفية. بيّن الجاحظ في هذه المؤلفات ،مبكراً، تأثير البيئة الجغرافية والاجتماعية والفكرية والدينية على الإنسان. وها هو يبرز من بيئة البصرة. وفي ذلك يقول أحدهم: "هو أحد الأربعة، أنه ليس لبلد من البلدان مثلها إلا البصرة، وهو أشهر وأظهر في العامة والخاصة من أن يرى". قال مسؤول حكومي كبير، معلقاً على استقالته من رئاسة ديوان الرسائل، بعد ثلاثة أيام من مباشرته فقط، بقوله: "إن ثبت الجاحظ في هذا الديوان أفلَ نجم الكُتاب". ويقول نحوي معروف إعجاباً بكتبه: "رضيت في الجنة بكتب الجاحظ عوضاً عن نعيمها"[1]. كذلك يشهد له المتكلم المعتزلي والنحوي الرماني، بقوله: "لم يُرَ مثله قط، بلا تقية ولا تحاش ولا اشمئزاز ولا استيحاش، علماً بالنحو، وغزارة في الكلام، وبصراً في المقالات واستخراجاً للعويص، وإيضاحاً للمشكل، مع تأله وتنزه ودين ويقين وفصاحة وفقاهة وعفافة ونظافة"[2].

أكد الجاحظ انتماءه الفكري في مقالاته الكلامية، ومواقفه من الآخرين، منها رسالته إلى القاضي أحمد بن أبي داؤد الأيادي مبرراً فيها امتحان خلق القرآن، وكذلك ما قاله لأحمد بن عبد الوهاب في "رسالة التربيع والتدوير": "فالزم نفسك قراءة كتبي ولزوم بابي، وأبتدئ بنفي التشبيه والقول بالبداء واستبدل بالرفض الاعتزال". حقاً للاعتزال أن يفخر بانتساب مثل الجاحظ إليه، ويكفي إبراهيم بن سيار النظّام "أن الجاحظ من

---

[1] -معجم الادباء، ترجمة ١٩٩٣، ص١٥١٧

[2] -المصدر نفسه، ترجمة ١٨٢٧

غلمانه" على حد قول أحدهم. وبالمقابل إن موهبة الجاحظ ما كانت أن تُحلق، في أكثر من مجال، لولا تفضيله الاعتزال طريقاً.

لقد غدت عبقرية الجاحظ ظاهرة مازالت تستهوي المستكشفين، ونصائحه للكتاب والمؤلفين والمترجمين ما زالت حيوية. وهذا اللقب الذي احتكره أبو عثمان، ويُشير إلى ذمامة المحيا وحدق العينين، أصبح في خيال الأجيال طيفاً من المعرفة والرقة؛ ناهيك عن ما تدخله كلماته من مسرة في النفوس. لقد نحلّ من مؤلفات الجاحظ معظم الذين ألفوا في كتب السمر والمعلومات العامة، مثل مؤلفي "العقد الفريد"، و"المستطرف"، و"الكشكول"، و"الإمتاع والمؤانسة". كان الجاحظ، كما أسلفنا، أوفر حظاً من غيره في تسجيل أخباره وتناقل أفكاره ووصاياه، وهذا يرتبط بتعدد اهتماماته، فهو متكلم بين المتكلمين، ولغوي مع اللغويين، ومؤرخ وأديب وشاعر، وباحث في البيئة الحيوانية والنباتية، ومتابع دءوب للوقائع. لهذا تمكن من شحذ عناية كل النشطاء في هذه المجالات، من باحثين وكُتاب. وقد سُجلت أخباره منذ صباه، وهو ما زال يسترق السمع للأصمعي وأبي عبيده، وهما في مربد البصرة، إلى خواطر منْ عاده وهو على فراش الموت.

ورغم الاعتراف بأمانة الجاحظ العلمية في عدم تجاوزه على أفكار الآخرين، لأنها لا ترفعه درجة، وأنه نسيج وحده بين أهل الفكر، سابقاً ولاحقاً، لكن ليس كل ما كتبه كان رائعاً وكان على حق عند الجميع، فهو وليد مجتمعه الذي ينصف ويجحف بتطرف، وله محبون وكارهون، فهناك منْ فضل كتبه على نعيم الجنة، وهناك منْ شبهه بالخنزير ووصمه بالجهل، والتوسط بين الأمرين صعب المنال، أثناء غليان الصراع الفكري والاجتماعي بالعراق. ويحيل الجواهري، في "مقصورته عند الوداع"، تلك الحال إلى الأيام الخوالي، حيث يفيض دجلة حتى الغرق ويجزر حتى العطش، بقوله:

ودجلة تمشي على هونها
ويمشي رخياً عليها الصبا
تريك العراقي في الحالتين

يسرف في شحه والندى

ينحدر الجاحظ من البصرة، ويُحسب من زُنجها، الذين أعلنوا ثورتهم سنة وفاته، ورد ذلك لتأكيد كثرتهم في هذه المدينة، وأن خبر زنجيته مرفوع إلى مصدر مقرب منه. فالرواية من ابن أخته يموت بن يزرع، بقوله: "وكان جد الجاحظ أسود"[1]. وعلى ذلك قاس المستشرقان كارل بروكلمان و شارل بلا، أنه أفريقي الأصل ومن سلف الخدامين، والجاحظ لا يكذب خبراً مثل هذا، ولا يخجل منه، فذهب مؤلفاً رسالة تحت عنوان "فخر السودان على البيضان".

ورغم تأكيد معظم المؤرخين على موالاته إلى قبيلة كنانة، لكن هناك مَنْ يعتقد أن الجاحظ عربي النسب. وقد تأرجح في ذلك الخطيب البغدادي بقوله: "هو كناني، قيل صلبية، وقيل مولى"، وابن حزم الظواهري: "الكناني صلبية، قيل مولى". وينفرد أبو القاسم البلخي بقوله: "كناني صلبية من أهل البصرة".

لم يتزوج الجاحظ، طيلة حياته الطويلة. ولعلَّ ذلك كان يعود إلى انشغاله بالعلم والتأليف، إضافة إلى عدم الوفاق بين ذمامة خلقته ورفعة ذوقه، فمثل إحساسه المرهف لا تُشبعه غير فاتنة الجمال. ولكن منْ من الفاتنات ترضى بحدقي العينين أسود اللون، لا يجمع في داره غير القراطيس، ولا يرفع عينه عن الكتاب، وينحدر من بائعي السمك والخبز على أطراف مربد البصرة؟ وبخصوص علاقته بالمرأة قال يائساً من التفكير بارتباط ما مع الجنس الآخر: "ما أخجلني أحد مثل امرأتين". إحداهن قالت له بعد أن دعاها إلى تناول الطعام معه "انزلي كُلي معنا" فردت عليه بنفور وتكبر: "أصعد أنت حتى ترى الدنيا"، وأخرى ظنته، لبشاعته، شيطاناً، ويسرد حكايته معها بقوله: "أتتني وأنا على باب داري، فقالت لي إليك حاجة، وأريد أن تمشي معي، فقمتُ معها، إلى أن أتت بيِّ إلى صائغ يهودي، فقالت له: مثل هذا، وانصرفت!

[1] -تاريخ بغداد، ١٢ص٢١٤

فسألتُ الصائغ عن قولها، فقال: إنها أتت إليّ بفصٍ، وأمرتني أن أنقش لها عليه صورة شيطان، فقلتُ ياستي ما رأيتُ الشيطان! فأتت بك"[1].

ورغم فضل الجاحظ، بين العامة والخاصة، فهناك منْ ذمه وقلل من شأنه، فقد ظل يُذكّره النحوي المعروف أبو العباس ثعلب بجده الجمّال الزنجي، والبغدادي في"الفرق بين الفرق" قلل من شأنه العلمي بقوله في أصحابه الجاحظية: "هم الذين اغتروا بحسن بذله، في كتبه التي لها ترجمة، تروق بلا معنى واسم يهول"، وهذه شهادة من عدو يعترف أن الجاحظ كان هائلاً، وما زال كذلك. ويتناول البغدادي كتبه بالقول: "ومعاني هذه الكتب لائقة به، وبصفته وبأسرته" يقصد كتاب الحيوان والعرجان والبرصان وحيل اللصوص وغيرها، ثم يذكر بيتاً من الشعر يدعي أنه يمثل رأي أهل السّنة فيه:

لو يمسخ الخنزير مسخاً ثانياً

ما كان إلا دون قبح الجاحظ

وقد أرّخ الجاحظ لذمامة صورته، بقوله: "ذُكرت للمتوكل لتأديب بعض ولده، فلما رآني استبشع منظري، فأمر لي بعشرة آلاف درهم وصرفني"[2]. لكن ابن خلّكان يجعل من تلك البشاعة، التي ابتلى بها الجاحظ، فضيلة من الفضائل: "كان من فضائله مشوه الخلق"، وأن كان ذلك على المجاز. وبالتأكيد إن ابن خلّكان في هذا الموقف تعامل مع الأعماق ولم يتوقف عند المظاهر، فالمحاسن هي محاسن الإبداع والمعرفة، والتي يدل الآن عليها معنى اسم الجاحظ. أو أنه قصد إلى معنى آخر، وهو أن يكون قبح صورته حافزاً لتحقيق العكس.

ويعتقد شمس الدين الذهبي أن"من شمائل الجاحظ أنه يختلق"، ودليله على هذا ما قاله فيه صديقه الحميم أبو العيناء بعد وفاته: "أنا والجاحظ وضعنا حديث فدك"، وهو حديث يتعلق بأرض قطعها الرسول لابنته فاطمة الزهراء، ثم جُعلت، فيما بعد، فيئاً للمسلمين، ثم أعادها المأمون لأحفاد فاطمة الزهراء. وهناك خلاف حول هذا الحادث

---

[1]-سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص٢٥٠

[2]-اصول الدين، ٣١٦

بين الرواية الشيعية والرواية السّنية، وليس هذا مجال التحقق من صحة ما أفاد به أبو العيناء سوى القول أن الجاحظ لم يكن شيعياً، ولا يُعرف عنه أنه كان سُنياً بالمعنى الفقهي، فالظاهر انه لامنتمي مذهبياً. وقد ذمه المعتزلي البغدادي أبو جعفر الإسكافي في رسالة يرد فيها على كتابه العثمانية، جاء فيها: "ليس على لسانه من دينه وعقله رقيب، وهو من دعوى الباطل غير بعيد". وكان الجاحظ قد سمع بهذا الذم، فقال، مستغرباً، وهو في سوق الوراقين ببغداد: "منْ هذا الغلام السوادي، الذي بلغنا أنه يعرض لنقض كتبنا؟"، ويُذكر أن الإسكافي كان حاضراً في السوق، ولما وصلت إلى سمعه كلمات الجاحظ، اختفى حتى لا يراه. أما معاصره ابن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ) فقد وصفه، بقوله: "من أكذب الأمة وأوضعهم للحديث، وأنصرهم للباطل ... ويحتج لفضل السودان على البيضان، وتجده يقصد في كتبه للمضاحك والعبث، يريد بذلك استمالة الأحداث(الصبيان) وشُرّاب النبيذ"[١]. كذلك سخف ابن قتيبة من العلوم والمعارف التي طرقها الجاحظ، وبحث فيها بأسلوبه المعهود، مفيد للمهتم، وخفيف الظل للقارئ السامر مع كتبه، بقوله: "أشياء من أحاديث أهل الكتاب في تنادم الديك والغراب، ودفن الهدهد أمه في رأسه، وتسبيح الضفدع، وطوق الحمامة، وأشباه هذا". لم يدرك ابن قتيبة، بكلماته المذكورة، أهمية علوم الحيوان، وتربيته بعد معرفة طباعه، التي أصبحت في القرون التالية على قرنه علوماً عالمية، لها جامعاتها ومختبراتها وجمعياتها المختصة في المحافظة على جنس الحيوان المهدد بالانقراض، فلعل الجاحظ، في هذا المجال، نظر إلى أبعد من عصره في الاهتمام بالبيئة والمحافظة عليها.

إن هذه المضاحك والنقائض، التي عابه عليها ابن قتيبة وغيره، قصد فيها الجاحظ راحة القارئ في التخفيف عليه وتنشيط ذهنه، فقد كان يكتب للعامة والخاصة، ويستطيع أن يقرأه كل منْ يجيد القراءة، لذلك كتب بمستوى القارئ العادي، دون أن يفقد حضوره عند المختصين. خاطب الجاحظ قارئ كتابه، بقوله: "وكنا قد أملناك بالجِدّ وبالاحتجاجات الصحيحة والمروّحة، لتكثر الخواطر وتشحذ العقول، فإنك تنشط

[١]-وفيات الاعيان، ترجمة ٥٠٦

ببعض البطلات(من الباطل) وبذكر العلل الظرفية"[١]. وفي مكان آخر يأخذ ملل القارئ بالحسبان فيتحاشى أثقاله بكثافة المعلومات والحجج والمواعظ: "فإني رأيت الأسماع تملُّ الأصوات المطربة والأغاني الحسنة والأوتار الفصيحة، إذا طال عليها"[٢]. وعلى أية حال، إن مشكلة ابن قتيبة ليس مع الجاحظ الأديب أو الشاعر، بقدر ما هي مع الجاحظ المتكلم والمعتزلي، ولم يمتلك ابن قتيبة الموضوعية في أحكامه، لذا نراه يرى المحاسن مساوئ، ويلخص كرهه للمتكلمين، بقوله: "يتناظرون في الاستطاعة، والتولد، والفطرة، والجزء، والعرض، والجوهر، فمنهم دائبون يخبطون في العشوات، وقد تشبعت بهم الطرق وقادهم الهوى بزمام الردى"[٣].

ويشيد المؤرّخ المسعودي بشخصية الجاحظ الفذة، وعظمته أسلوبه في التأليف، مع وصفه بالانخراف. ويعدّ هذا الاعتراف مع الاختلاف بالعقيدة حسنة من حسنات العصر الوسيط. يقول المسعودي ذاماً ومادحاً: "كتب الجاحظ مع انحرافه المشهور (لعلّ في ذلك إشارة إلى كتبه تجاه التشيع) تجلو صدأ الأذهان، وتكشف واضح البرهان، لأنه نظمها أحسن نظم، ورصفها أحسن رصيف، وكساها من كلامه أجزل لفظ، وكان إذا تخوف ملل القارئ وسآمة السامع، خرج من جدّ إلى هزل، ومن حكمة بليغة إلى نادرة ظرفية"[٤].

وخلافاً لمنتقدي الجاحظ من المؤرخين والكتاب العرب والمسلمين يرفع ثابت ابن قره الصابئي الجاحظ إلى مصاف عمر بن الخطاب والحسن البصري بقوله: "ما أحسد هذه الأمة العربية إلا على ثلاثة أنفس". وقد قال في الجاحظ: "حبيب القلوب، ومراح الأرواح، شيخ الأدب ولسان العرب، كتبه رياض زاهرة، ورسائله أفنان مثمرة"[٥].

---

[١]-تاويل مختلف الحديث، ص ٥٩-٦٠

[٢]-الحيوان، ٣ص٥

[٣]-ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، ص٩

[٤]-مروج الذهب، ٤ص١٠٤

[٥]-معجم الادباء، ٣ ٢١١

ويلتفت ياقوت الحموي في "معجم الأدباء" فيقارن بين مدح وثناء ابن قرة وذم المؤرخين المسلمين العرب للجاحظ، بقوله: "هذا قول ثابت، وهو قول صابئي لا يرى للإسلام حرمة، ولا للمسلمين حقاً، ولا يوجب الأخذ منهم ذماماً، قد انتقد هذا الانتقاد، ونظر هذا النظر، وحكم هذا الحكم، وأبصر الحق بعين لا غشاوة عليها من الحول".

ترك الجاحظ، إضافة إلى فائدة مؤلفاته معلومات وأساليب كتابة، نصيحة للكُتاب (المؤلفين)، وعلى ضوء هذه النصيحة أن يأخذ الكاتب بالحسبان ما أن يصبح كتابه في متناول القراء، فلهم كامل الحق في قرضه بالسلب أو الإيجاب. ويأتي هذا الحق من الهمّ الذي يتحمله القارئ من شراء الكتاب إلى قراءته، والأمل في الاستفادة منه، إضافة إلى قلقه في الحفاظ على المستوى العام للثقافة والمعارف. يقول الجاحظ في نصيحته للكُتاب: "ينبغي لمن يكتب كتاباً ألا يكتبه إلا على أن الناس كلُّهم له أعداء، وكلهُّم عالم بالأمور، وكلُّهم متفرغ له، ثم لا يرضى بذلك حتى يدع كتابه غُفلاً، ولا يرضى بالرأي الفطير، فإن لابتداء الكتاب فتنة وعُجباً، فإذا سكنت الطبيعة وهدأت الحركة وتراجعت الأخلاط، وعادت النفس وافرة، أعاد النظر فيه، فيتوقف عند فصوله توقف من يكون وزن طمعه في السلامة أنقص من وزن خوفه من العيب"[١].

أما الدرس البليغ الذي يتعلمه الباحثون من مؤلفات الجاحظ هو التزام الأمانة العلمية، فقد ذكر مصادره بوضوح ولم يدع ما ليس له بدون نسبة لصاحبه، فمؤلفاته حافلة بأسماء جمهرة من الفلاسفة والعلماء والأدباء والشعراء والمتكلمين، منهم أرسطو، وديمقريطس، والأصمعي، وإبراهيم النّظام، وبشر بن المعتمر، وثمامة بن أشرس وغيرهم. في مجال الأمانة العلمية، نُذكر بكتاب "ما أخذه الجاحظ من أرسطو" (جامعة الكويت ١٩٨٥) للباحثة العراقية وديعة النجم، رغم أنه لم يكشف سراً أخفاه الجاحظ في كتابه الحيوان، بل كل النصوص التي أقتبسها من كتاب الحيوان لارسطو تبدأ بنسبتها لصاحبها، حتى أن صاحبة الكتاب لم تجد الصعوبة في العثور على حقوق ارسطو عند الجاحظ. وأمانة الجاحظ العلمية تبرز كشاهد قوي ضد الاعتقاد الرائج من أن الأقدمين

---

[١]-الحيوان، ١ص٨٨

كانوا يهملون ذكر مصادر معلوماتهم، وبذلك يبرر الانتحال والسطو على جهود الآخرين.

وبعد أن نصح الجاحظ المؤلفين والكُتاب باللغة العربية يتوقف أيضاً عند الترجمة والمترجمين، كونه أحد القراء المستفيدين من علوم وثقافة الآخرين من غير العرب، والكُتب المترجمة عن اللغات الأخرى أصبحت، آنذاك، في متناول الجميع، وربما فاقت الكتب العربية عدداً. يلتفت الجاحظ إلى هذا المجال من المعرفة، وينصح بالآتي: "لابد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة، في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتى يكون فيهما سواءً وغاية"[1]. فالترجمة، كما يريدها الجاحظ، ليست نقل كلمات لغة إلى لغة أخرى عبر القاموس، بقدر ما هي ترجمة أفكار وأحاسيس، كما هو الحال في نقل الأعمال الأدبية الأكثر صعوبة.

وفي مجال النقل عن العربية يعفي الجاحظ الشعر من الترجمة وعبث المترجمين، بقوله: "والشعر لا يستطاع أن يترجم ولا يجوز عليه النقل"[2]. وبما أنه يعتقد أن ثقافة العرب، كما يُشار إلى الجزيرة العربية، هي الشعر لا غيره، دونوا فيه أساطيرهم، وتاريخهم، وبيئتهم الجغرافية، فإنه يرى أن علوم الأعاجم دخلت إلى العرب عبر ترجمة أعمالها، أما ثقافة العرب فلم تدخل إلى غيرهم لأنها ثقافة شعرية، وفي مثل هذا النوع من الثقافة لا تجوز الترجمة. ويختصر الجاحظ تاريخ الثقافة العربية الشعرية بقرن ونصف أو قرنين في أقصي الحالات، وقد أصبح هذا الرقم، فيما بعد، وثيقة عند الباحثين في تاريخ الجاهلية، دون أن يُشار إلى توقع الجاحظ التالي: "إلا إذا استظهرنا الشعر العربي، وجدنا له إلى أن جاء الله بالإسلام خمسين ومائة عام، وإذا استظهرنا بغاية الاستظهار فمائتي عام". وحسب هذا العدد من السنين يعتبر الجاحظ الشعر العربي: "حديث الميلاد، صغير السنّ، أول من نهج سبيله، وسهل الطريق إليه امرؤ

---

[1]-المصدر نفسه، ١ص٧٧

[2]-المصدر نفسه، ٧٥

القيس بن حجر ومهلهل بن ربيعة". ولاندري؟ إلى أي مدى نجح الجاحظ في تحديد تاريخ ميلاد للإبداع الشعري، الذي لا يعيش بدونه شعب من الشعوب، منذ عرف آدم حواء، كذلك لا يعقل، بأي شكل من الأشكال، أن يختصر تاريخ الجزيرة العربية إلى قرن ونصف من الزمن قبل مجيء الإسلام. ومما لا شك فيه، ان الجاحظ يعني في تحديده لهذه الزمنية ما وصل من تلك الثقافة شفاهة أو كتابة. لكنه في عبارته التالية، والتي تخص أمماً أخرى من غير العرب: "وكانوا يجعلون الكتاب حفراً في الصخور ونقشاً في الحجارة" يجعل المجال مفتوحاً أمام إمكانية اكتشاف تلك الكتب كقطع صخرية أو ألواح طينية، وربما ستخبر هذه المخلفات عن ثقافة عشرات القرون لا عن قرن ونصف فقط، ومن المؤكد أن الشعر معلم من معالمها الروحية القديمة جداً.

طرق الجاحظ في كتاباته مجالات مختلفة ومتضادة، وعندما يكتب في مجال ما يعيش تفاصيل ذلك مجال، وكأنه لا يعرف غيره، ويفسر ذلك بأمانة الكاتب الواعي لهموم كتابته. فقد كتب عن العرب والترك والسودان والهنود والفرس والجواري والغلمان وكثير من المخلوقات. كتب، ما يعتقده صحيحاً، بغض النظر عمّا سيواجهه من طعون. ومن ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، نقرأ له في كتاب "الحيوان" ما اعتقده صحيحاً عن اقذر حيوان عند المسلمين واليهود وهو الخنزير: "وأما القول في لحمه، فإنا لم نزعم أن الخنزير هو ذلك الإنسان الذي مسخ، ولا هو من نسكه، ولم ندع لحمه من جهة الاستقذار لشهوته في العَذرة، ونحن نجد الشبوط، والجري، والدجاج، والجراد يشاركنه في ذلك، ولكن للخصال التي عددّناها من أسباب العبادات، وكيف صار أحق بأن تمسخ الأعداء على صورته في خلقته". كذلك يقول الجاحظ عن هذا الحيوان وبعض المحرمات الاخرى: "وقد علم الناس كيف إستطابةُ أكلَ لحوم الخنزير، وأكل لخنازيرها (هكذا وردت)، وكيف كانت ألا كاسرة والقياصرة يقدمونها ويفضلونها، ولولا التعبد لجرى عندنا مجراه عند غيرنا، وقد علم الناس كيف إستطابة أكل الجري لأذنابها"[1]. يرمي الجاحظ، من ذلك، إلى علة أخرى للتحريم، لها علاقة بالمثيولوجيا

---

[1]-المصدر نفسه، ١ص٢٣٤

وما سبغه الإنسان على الحيوان الطوطم، ولكن الأعذار التي تبعت التحريم كانت مجرد تبريرات، يُراد لها أن تكون علماً وحقيقة، لتخليصها من أصلها الثيولوجي، الذي ما زال منحوتاً في المخيلة البشرية، فتحريم لحم كائن ما ليس دلالة التحقير دائماً، وإنما له دالة التقديس أيضاً.

إن الواضح في مؤلفات الجاحظ أنه كتب بنفس عالم متجرد، فما قاله في كتاب العثمانية حول الفاضل والمفضول بين الخلفاء الراشدين، أو في العرب والعجم، أو ما ذم فيه كُتاب الرسائل، لم يكن بدافع الموقف ضد أو مع، بقدر ما كان يطرح معلومات، يمكن أن ينسخها في كتاب لاحق بناء على معلومات أخرى مستجدة. وقد يهرب، أحياناً، من الإحراج الذي تجلبه له تلك الصفة إلى تسجيل أفكاره بأسماء أخرى. فكثيراً ما نسب أفكاراً بليغة إلى شخصيات مجهولة، قد تكون من اختلاقه أو أسماء من العامة. وقد لا يقتنع القارئ بما ذهبنا إليه حول موضوعية الجاحظ، بعد أن يطلع على روايات عديدة تبدو من الوهلة الأولى، مستمسكات قوية، تُشير إلى خلاف ذلك، منها تأليف كتاب "الرد على النصارى واليهود" المتزامن مع تنكيل المتوكل بأهل الذمة، وحينها كتب له الفتح بن خاقان بتكليف من المتوكل، بعد أن عرف اشتغاله بمثل هذا الكتاب، حسب رواية أبي حيان التوحيدي، قائلاً: "فأعرف لي هذه الحال، واعتقد لي هذه المنة وأعكف على كتاب الرد على النصارى، وأفرغ منه وعجل به إليّ، وكن ممن حدا به على نفسه لتنال مشاهرتك، وقد استطلقته لما مضى، واستلفتُ لك لسنة كاملة مستقبلة"[١]. ومنها كتاب "خلق القرآن" المتزامن مع المحنة، وكتابه "مناقب الترك"، المتزامن مع اعتماد المعتصم على العنصر التركي في إدارة شؤون الدولة، وكتابه "فخر السودان على الحمران" الذي قال الجاحظ عن غرضه: "موازنة بين حقّ الخئولة والعمومة" وكتاباه: "العثمانية"، و"الرافضة والزيدية" المتزامنان مع ظهور الخلاف بين معتزلة البصرة. ولكن أي من هذه العناوين لا يقترب من قناعات الجاحظ، وتعاطفه الشخصي، خارج مجزيات السلطة؟ ألم يتناقض مع قناعات النصارى واليهود كونه

[١]-معجم الادباء، ص٤ ١ ١ ٢

مسلماً، ويتناقض مع المشبهة والجبرية لأنه معتزلي مقتنع بفكرة خلق القرآن ونفي القدر، ويكتب مادحاً السودان لأنه منهم، ويمدح الترك بسبب صداقات حميمة مع أتراك.

كذلك تأخذ بعض التأويلات طريقاً آخر في فهم مؤلفات الجاحظ، منها تأويل تأليفه عن مناقب العرب في فترة ظهور ما عُرف بالشعوبية، شخّص فيه بعض مفكري القومية العربية ريادة الجاحظ في تجسيد الفكر القومي، كنوع من التأكيد على قدم الفكرة وتاريخيتها. وفي هذا المجال نذكر ما ذهب إليه الياس فرح في أن الجاحظ كان منظراً للفكر القومي العربي، بل كان بطلاً من أبطال التصدي للمؤامرة ضد العروبة، ورد ذلك بقوله: "أتقن الجاحظ كل فنون استخدامه (سلاح الثقافة)، وجعل منه أداة فعالة، ليس لدفع المؤامرة على القومية العربية آنذاك حسب، بل لنقل الفكر العربي إلى مستوى جديد"[1]. يتضح من تاريخ ومكان نشر هذا الكتاب (بغداد عام ١٩٨١) وفي أوج تصاعد نيران الحرب العراقية الإيرانية بأنه كان كتاب مناسبة، زُج فيه اسم الجاحظ العربي، حسب ادعاء المؤلف، في مواجهة ابن المقفع الفارسي، الذي قرضه الجاحظ ضمن ما قرض من الكُتاب.

إن مثل هذا الاعتبار الذي ذهب إليه أحد أقطاب الفكر القومي العربي المعاصرين قد نجده على لسان باحث تركي أيضاً، لكنه يظهر الجاحظ، هذه المرة، متعصباً إلى القومية التركية. وبالإفادة من كتاب الجاحظ "مناقب الترك أو فضائل الترك" الذي ورد فيه: "أشهد أن المعتصم كان أعرف بهم حين جمعهم واصطنعهم" يأتي كتاب "الترك في مؤلفات الجاحظ" للكاتب التركي زكريا كتابجي الذي يبرز فيه الترك أنهم وراء كل صغيرة وكبيرة في التاريخ الإسلامي، مع تهميش العرب والفرس واقوام أخرى. وبدون

---

[1] -الصراع الفكري عند الجاحظ، ١١. تباينت التفسيرات حول ما عُرف بالحركة الشعوبية، بين انها مواجهة لسيادة العنصر العربي في البلدان غير العربية، بسبب الضرائب والجور من قبل الولاة والمتنفذين، وبين ذود شعوب تلك البلدان عن تاريخها وماضيها الغابر ديانات وفلسفات، وقد ظهرت الشعوبية واضحة في الشعر والأدب.

شك، تتضارب التفسيرات حول سبب تأليف الجاحظ في فضائل الترك في عهد تبوأ فيه هذا العنصر الوظائف الحساسة في قمة الدولة، بين أن يكون هذا العمل انتهازية وتملقاً، أو مساهمة في تنظيم أمور الدولة والجيش. لكن الواضح من تكرار هذا التأليف في أقوام أخرى أن الغرض لا ينفصل عن اهتمام الجاحظ في البحث والتنقب في حياة الأمم، بعد أن توفرت له إحاطة كافية في مناحي الترك المختلفة، ومثل ذلك ما كتبه عن الهنود والفرس. وما جرى مع العرب والترك في مباحث الجاحظ، يمكن أن يتكرر مع الزنوج، الذين فضلهم الجاحظ، على لسانهم، على العرب والترك على السواء، فبامكانهم أن يحتجوا أيضاً لجنسهم بما ذُكر عن فضائلهم في كتابه السالف الذكر"فخر السودان على البيضان"، أو كما ورد في الأصل "فخر السودان على الحمران". ولعلّ ابن الراوندي، بتعالي على الجنس الأسود، عندما اعتبر قول المعتزلة في أن الزنوج يقدرون أن يقرضوا الشعر، وأن يصنعوا الرسائل، فضيحة من فضائحهم، كان يعني كتاب لجاحظ المذكورا نتوقف عند هذا الحد في البحث في حياة أبي عثمان الجاحظ، ومهما طال البحث، فمن الصعب استنفاد المصادر المليئة بالتفاصيل، المروية عنه وعن معاصريه، وما تركناه التزاماً بوصية صاحبنا في التخفيف عن كاهل القارئ كان أكثر بكثير.

في المجال الفكري ينسب مؤرخو الملل والنحل إلى الجاحظ بادرة القول في المعرفة بالطبع، أو ما يعرف بالمعارف الضرورية. لكن هناك منْ ينسب تلك البادرة إلى ثمامة بن أشرس والجاحظ معاً، فقد ذكرها أبو القاسم الكعبي لثمامة باسم "المعرفة الضرورة"، وللجاحظ "المعرفة طباع"، والمعنى واحد. وبما أن الاثنين متعاصران وأخبارهما متداخلة، وبينهما ما يشبه علاقة التلميذ بالأستاذ فلا يستبعد أن يكون ثمامة قد طرح ودافع عن هذه الفكرة أيضاً. ويفسر الكعبي فكرة المعرفة طباعاً بقوله: "فعل للعارف وليس باختيار له"[١]. ويشرح القاضي عبد الجبار فكرة الجاحظ، المذكورة، بقوله: "إنها تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلة". ويحاول المعتزلي أبو علي الجبائي الرد على

[١]-فضل الاعتزال، ص٧٣

فكرة "المعرفة الضرورة" بحجة أن لها علاقة، مباشرة، بمبدأ المعتزلة في رفض القدر: "إن كانت المعارف تقع بالطبع، فما الحاجة إلى التدبير والنظر؟ لأنك (الجاحظ) تضيفها إلى أنها من جهة فاعل الطبع، وهو الله تعالى"[١]. وينحاز القاضي عبد الجبار إلى رأي الجبائي بإلزامه الجاحظ الحجة، قائلاً: "فألزمه أن لا يكون لذكره تعالى الأدلة على التوحيد والعدل والنبوات في كتابه فائدة". أما الكعبي فيذهب مذكراً الجاحظ بخطورة رأيه في هذه المسألة، وتعارضه مع أفكاره الأخرى في أفعال العباد، وفعل الإرادة التي تبع فيها ثمامة ابن أشرس، بقوله: "لكنه يقول في سائر الأفعال أنها تُنسب إلى العباد، على أنها وقعت منهم طباعاً، وأنها وجبت بإرادتهم، وليس يجوز أن يكون أحد يبلغ فلا يعرف الله، والكفار عنده بين معاند وبين عارف قد استغرقه حبه لمذهبه وشغفه وألفه وعصبيته، فهو لا يشعر بما عنده من المعرفة بخالقه وتصديق رسله"[٢].

ومن غير المعتزلة يعطي أبو المظفر الاسفرائيني شرحاً، واضحاً، لفكرة الجاحظ في المعرفة الضرورة بقوله: "أي أن كل من عرف شيئاً فإنما يعرفه بطبعه، لا بأن يتعلمه ولا بأن يخلق الله تعالى له علماً به (كما يذهب إلى ذلك الأشاعرة)"[٣]. ويبسط أحد الباحثين المعاصرين هذه الفكرة بقوله: "ما فطر عليه المرء من غرائز وميول ...وهذا كله لا ينال إلا بغريزة العقل ـ لا ادري ما مدى دقة التعبير في أن يكون العقل غريزة!ـ على أن الغريزة لا تنال ذلك بنفسها، بل بما باشرته حواسها دون النظر أو التفكير والبحث والتصفح"[٤]. لكن هذا الطبع الذي يحدد معرفة الإنسان، وهو بالأخير العقل لا الغريزة، لا يخلو من بناء ذاته من تجربة وممارسة، ثم تنتقل، هذه التجارب والممارسات، معارفاً من جيل إلى آخر، تظهر وكأنها غريزة أو ما يسمى بالفطرة. وهذا أقرب إلى قصد

---

[١] -المُغني في ابواب التوحيد والعدل، ١٢ص٣١٦

[٢] -المصدر نفسه، ص٣١٩

[٣] -التبصير في الدين، ص٩١

[٤] -المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص١٥٨

الجاحظ، من القول بمباشرة الحواس لعملها دون نظر وتفكير، مع التذكير أن الجاحظ يعني بمقولته معرفة الإنسان، لا أي كائن آخر، الغريزة هي جوهر أفعاله. أما الشهرستاني وعلى عادته، كما فعل مع معتزلة آخرين، ينسب مقالة الجاحظ إلى "مذهب الفلاسفة، إلا أن الميل منه ومن أصحابه إلى الطبيعيين منهم أكثر من الإلهيين"[1].

تبين من التعليقات والردود، السالفة الذكر، بما فيها ردود المعتزلة على أن مقولة الجاحظ، المعرفة بالطبع، تقلل من دور الرسل والأنبياء؛ في تبصير الإنسان وتعريفه بالخالق، ويعظم قدرة العقل (المطبوع) على الرؤية والاستنباط، بعد ما يكتسبه من المعارف السماوية، تبين له وجود الله والعمل بشرائعه. وأخيراً ما يعنيه الجاحظ، حسب الردود المذكورة، إضعاف النص مقابل العقل.

ومن آراء الجاحظ المعرفية الأخرى ما نقله عنه الأشعري بقوله: "إن الحواس جنس واحد، وأن حاسّة البصر من جنس حاسّة السمع، ومن جنس سائر الحواس لا غير ذلك، لأن النفس هي المدركة من هذه الفتوح، ومن هذه الطرق، وإنما اختلفت فصار واحد منها سمعاً وآخر بصراً وآخر شماً، على قدر ما مازجها من الموانع، وأما جوهر الحسّاس (لعله يعني الحس) فلا يختلف، ولو أختلف جوهر الحسّاس لتمانع ولتفاسد كتمانع المختلف وتفاسد المتضاد"[2]. ويقرب الجاحظ فكرته المذكورة، بقوله: "فالحسّاس ضرب واحد، والحسّ ضرب واحد، والمحسوسات ثلاثة أضرب: مختلف ومتفق ومتضاد"، أي أن عملية الحس واختلافها من جهاز إلى آخرّ تتحكم فيها الأجسام لا الحواس، وهي موضوع المعرفة، فعملية الحس تتحقق من الخارج إلى داخل الجسم وليس العكس، كما تذهب إلى ذلك بعض المدارس الفلسفية. ولعل رأي الجاحظ الذي يعود الفضل فيه، كما يعترف بذلك إلى إبراهيم النظام، يحاكي آراء علمية وفلسفية

---

[1] -الملل والنحل، ١ص٧٦

[2] -مقالات الإسلاميين، ١ص٣٢

معاصرة تتعلق بنشأة حاسة البصر بفعل الضوء، ثم تمايز عمل أعضاء الحسّ الأخرى على أساس المؤثر الخارجي.

ينقل ابن الراوندي عن الجاحظ مقالة خطيرة يؤكد فيها إستحالة فناء الكون: "محال أن يعدم الله الأجسام بعد وجودها"[1]. ويعيد الشهرستاني في "الملل والنحل" رواية تلك المقالة بصيغة أخرى: "والجواهر لا يجوز أن تفنى". وفي هذه المرة لم يستطع أبو الحسين الخياط الدفاع عن هذه المقالة في "الانتصار" إلا بعبارات عامة، كقوله: "وهذا كذب على الجاحظ عظيم". وبما يتصل بالمقالة السابقة، أيضاً، يذكر ابن الراوندي للجاحظ والنظّام القول الآتي: "إن الله لا يقدر أن يزيد في الخلق ذرة ولا ينقصه ذرة، لأنه قد علم أن أصلح الأمور كونه على ما هو عليه في العدد"[2]. تفيد هاتان المقولتان بوضوح إلى تأكيد الجاحظ للاكتشاف الفيزياوي والفلسفي، المتحقق فيما بعد، والمعروف بقانون حفظ المادة، وتؤكد الفكرة النظّامية في الكمون والمداخلة والخلق المستمر صحة نسبة هذه الأفكار للنّظام وتلميذه الجاحظ. استخدم أبو علي الجبائي مقالة الجاحظ المذكورة في استحداث مقالة جديدة، نُشير لها بمقالة الفناء الكلي، وملخصها لا وجود لفناء الأجزاء، وإن كان هناك فناء فتام وشامل (سيأتي تفصيل ذلك لاحقاً).

لا يُخالف الجاحظ في مسألة خلق القرآن، ما ذهب إليه شيوخ الاعتزال الآخرون، ماعدا مخالفته لأستاذه النّظام في مسألة الإعجاز. وفي تأكيده على أن القرآن مخلوق لا كلام الله. نذكر تأويله مثلاً للآية التي تُشير، بصريح العبارة، إلى أن الله متكلم: "مَا نَفِدَت كلمات الله إن الله عزيز حكيم"[3]، أو الآية: "قُل لو كان البحرُ مدادا لكلمات

---

[1]-فضيحة المعتزلة، ص١٠٩

[2]-المصدر نفسه، ص١٤٩

[3]-لقمان، ٢٧

ربّي لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربّي"[1] يقول الجاحظ مؤولاً الآية: "ليس يريد بها القول أو الكلام المؤلف من الحروف، وإنما يريد النعم والأعاجيب والصفات"[2].

ألف الجاحظ، مؤيداً، عن محنة خلق القرآن رسالة وجهها إلى قاضي القضاة أحمد بن أبي داؤد، بعد تأنيب الأخير له، بقوله: "إنك لم ترد الاحتجاج لخلق القرآن"[3]. وورد في الرسالة: "فكتبتُ لك كتاباً، أجتهد فيه نفسي، وبلغت فيه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن، والرد على كل طعان، فلم أدع فيه مسألة الرافضي، ولا الحديثي، ولا الحشوي، ولا لكافر مباد، ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النّظام ولمن نجم بعد النّظام، ممن يزعم: أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزيل وليس ببرهان"[4]. يشير الجاحظ في كلمته المذكورة إلى عدم اتفاقه مع مختلف الآراء التي دارت حول القرآن، وبما فيها رأي أستاذه إبراهيم النّظام، الذي يذهب إلى نفي أعجاز القرآن اللغوي، مع اتفاقه على أنه مخلوق لا كلام الله.

وقد دافع الجاحظ، في الرسالة المذكورة، عن دور المعتزلة في محنة خلق القرآن، وهو موضوعها الأساسي، بقوله: "نحن (المعتزلة) لم نكفر إلا منْ أوسعناه حجة، ولم نمتحن إلا أهل التهمة، وليس كشف المتهم من التجسس ولا امتحان الظنين من هتك الأستار، ولو كان كل كشف هتكاً، وكل امتحان تجسساً لكان القاضي أهتك الناس". وفي مكان آخر من الرسالة يأتي الجاحظ على تكذيب عذابات ابن حنبل، التي ادعاها، ووثقت في كتب مناصريه لاحقاً: "ولا كان في مجلس ضيق، ولا كانت حاله حال مؤيسة (هكذا وردت)، ولا كان مثقلاً بالحديد، ولا خلع قلبه بشدة الوعيد، ولقد كان ينازع باللين، ويجيب بأغلظ الجواب". والجاحظ، كما هو معروف، كان شاهد عيان على تفاصيل

---

[1] -الكهف، ١٠٩

[2] -الحيوان، ١ص٢٠٩

[3] -مختارات فصول الجاحظ، مخطوطة في المكتبة البريطانية، رقم٣١٣٨ (نُسخ عام ١٨٧٧ لخزانة الامير النمساوي كريمر بمصر)

[4] -المصدر نفسه

المحاكمة، بغض النظر عن صدق روايته أو كذبها، وكتابة الجاحظ عن المحنة، باعتباره أحد المعنيين في الذود عن تلك فكرة خلق القرآن، وهذا ما قصد إليه قاضي القضاة بتأنيبه له، والذي كبله بالحديد، فيما بعد، بذنب صديقه الوزير محمد بن عبد الملك الزيات، مع أن الثلاثة بين معتزلي وموافق الاعتزال. وما يقابل شهادة الجاحظ على ابن حنبل أو أنصاره، وتكذيب أخبار القسوة التي وقعت عليه من قبل المعتصم وابن داوُد، نقرأ في مصدر حنبلي اليسير من تلك الأخبار وردت على لسان ابن حنبل: "فجعل يتقدم إلي الرجل فيضربني سوطين، فيقول له (المعتصم) شدّ قطع الله يدك، ثم يتنحى، ثم يتقدم الآخر فيضربني سوطين، وهو في كل ذلك يقول لهم: شدّوا قطع الله أيديكم، فلما ضربت تسعة عشر سوطاً قال لي: يا أحمد علام تقتل نفسك"[١].

ولعلّ عداء الحنابلة للمؤرخ الطبري كان وراء عزوف الأخير عن ذكر معاناة ابن حنبل في سجنه، رغم أنه ذكر أحداث تلك المحنة، وإعلانها بصدور كتاب المأمون إلى الولاة والقضاة السنة ٢١٨هـ، وتسمية الفقهاء المتحَنين بها، ومنهم ابن حنبل، ومنْ قتله الواثق بعد أن تجاوز على مقامه بسبب هذه المحنة. ويُذكر عن معاناة الطبري من الحنابلة، عند قدومه إلى بغداد بعد وفاة ابن حنبل، "كانت الحنابلة تمنع من الدخول عليه"[٢]، كذلك يقول ابن الجوزي: إن في يوم وفاته "اخفيت حاله لأن العامة اجتمعوا ومنعوا من دفنه بالنهار، وادعوا عليه الرفض ثم ادعوا عليه الإلحاد"[٣]، والعامة دون أن يسميهم أبن الجوزي، لأنه حنبلي، هم الحنابلة لا غيرهم. ومن اللافت للنظر، إن ما تغافل عن ذكره الطبري (السّني الشافعي) من محنة ابن حنبل يذكره اليعقوبي (الشيعي) في تاريخه، ولكن برواية أخرى تؤكد خضوعه للقول بخلق القرآن بعد

---

[١]-مناقب الامام ابن حنبل، ص٤٠٦

[٢]-تاريخ بغداد، ٢ص١٦٤. يقول السبكي في طبقات الشافعية الكبرى(٣ص١٢٥)" "لم يكن عدم ظهوره ناشئاً من أنه مُنع ولا كانت للحنابلة شوكة تقتضي ذلك، وكان مقدار ابن جرير أرفع من أن يقدروا على منعه، وأنما ابن جرير نفسه كان جمع نفسه عن مثل الاراذل المتعرضين إلى عرضه".

[٣]-المنتظم، ١٣ ص٢١٧

مناظرته وتعذيبه، جاء في الرواية: "فامتنع أن يقول إن القرآن مخلوق، فضرب عدة سياط، فقال اسحاق بن إبراهيم: ولني، يا أمير المؤمنين، مناظرته! فقال: شأنك به! فقال إسحاق: هذا العلم الذي علمته نزل به عليك ملك، أو علمته من الرجال؟ قال: بل علمته من الرجال. قال: شيئاً بعد شيء، أو جملة؟ قال: علمته شيئاً بعد شيء. قال: فبقي عليك شيء لم تعلمه؟ قال: بقي عليّ. قال: فهذا مما لم تعلمه، وقد علّمكه أمير المؤمنين. قال: فإني أقول بقول أمير المؤمنين. قال: في خلق القرآن؟ قال في خلق القرآن، فأشهد عليه وخلع عليه، وأطلقه إلى منزله"[1].

والذي يؤكد نسبة كتاب أو رسالة "خلق القرآن" للجاحظ هو قوله في مقدمة كتاب الحيوان، والقول موجه إلى محمد بن عبد الملك الزيات، "وعبت كتابي في خلق القرآن". ومن المفيد ذكره أن هذا الكتاب لم يُنشر ككتاب مطبوع، على حد علمنا، ولا مع مجاميع رسائل الجاحظ، ما عدا نشره على هامش كتاب "الكامل في اللغة والأدب" للمبرد (مصر ١٩٠٦)، ولهذا اعتقدَ بعض الباحثين أنه من مفقودات كتب المعتزلة، وهنا تأتي قيمة عمل المستشرق كارل بركلمان "تاريخ الأدب العربي" كأرشيف ضخم للتراث الإسلامي المكتوب، وهو لا يُشير إلى اسم الكتاب فحسب بل إلى مكان وجوده وتفاصيل أخرى مفيدة.

ومن أهم ما يُذكر للجاحظ في المجال الفكري، أيضاً، أنه تبنى منهجاً جديداً في التأليف لم يُطرق من قبل، وهو الأسلوب النظري الموسوعي في المباحث الإسلامية، وهذا ما اختطه من بعده مفكرون عديدون. إن دراسة مؤلفاته بتمعن وروية تجعل الكثيرين يتراجعون عن تحديد ما يعرف بالأوائل، في عالم الفكر والفلسفة على الأقل. فإذا كنا قد عظمنا إخوان الصفا في إبداعهم الفكري الموسوعي، وشكونا من سطو ابن خلدون على ذلك الإبداع، فماذا نقول عن سبق الجاحظ إلى هذا الإبداع؟ واستخدامه لعبارات اعتبرت من ممتلكات إخوان الصفا أو ابن خلدون، مثل المعاش، والدولة، والاجتماع، والصناعات، ومسميات أخرى يُستخلص منها مصطلح العمران البشري. خلاصة القول:

---

[1]-تاريخ اليعقوبي، ٢ص٤٧٢

إن عملية البحث في التاريخ طويلة ومضنية، والجزم، من خلالها، على حقيقة ما أمر مشكوك فيه، ولهذا لا نجد مبرراً للوم طه حسين أو باحثين آخرين على كثرة استخدامهم للامؤكِدات، كنحو: ربما، ولعلّ، ومن المحتمل، وقد، وغيرها.

ومن جهود الجاحظ النظرية في الوجود المادي قوله في تمايز الكائنات على أساس طبيعة العلاقات فيما بينها إلى ثلاثة أنواع، هي: المتفق والمختلف والمتضاد (معلوم أن درجة التباين بين الاختلاف والتضاد لا يدركها إلا المتكلم أو الفيلسوف في ذلك الزمن). وعلى أساس النوعية يتحدد التمايز في نوعين: جماد ونّام (كائن حي)، والنوع النّامي منها يتمايز إلى: نبات وحيوان، والحيوان يتمايز إلى: ماشي وطائر وسابح وزاحف (ينساح حسب عبارته). ويستمر الجاحظ في تصنيف كل جنس، من هذه الأجناس الأربعة، حتى يصل إلى التمايز على أساس النطق: أعجم وفصيح، والفصاحة يطلقها على الإنسان (حيوان ناطق) وبعض أنواع القرود، ومنْ يقدر على التقليد من الحيوان. و القرود يُشّبه بالإنسان من حيث أنه "يضحك ويطرب ويقص ويحكي (يُقلد) ويتناول الطعام بيده إلى فمه". ويقول الجاحظ عن الإنسان، على أساس تعريف سابق: "إنما سمّوه العالم الصغير سليل العالم الكبير، لما وجدوا فيه من جمع أشكال ما في العالم الكبير". كذلك يرى الجاحظ أن الإنسان اجتماعي الطبع لا التطبع، يفهم ذلك من عبارته التالية: "أن حاجة الناس إلى بعض صفة لازمة في طبائعهم، وخلقة قائمة في جواهرهم، وثابتة لا تُزايلهم، ومحيطة بجماعهم، ومشتملة على أدناهم وأقصاهم"[1]. ويبدو الجاحظ في هذا الرأي أميناً على رأيه السابق في أن المعرفة ضرورة لا اكتساب.

وفي علم الاجتماع، تظهر للجاحظ مساهمات عديدة، تكمن أهميتها في حيويتها بالنسبة لذلك العصر، وتُعدّ بادرة إلى الخوض في هذا العلم، أن لم يكن هناك منْ سبق الجاحظ إلى ذلك في التراث الإسلامي. ومن أفكاره هذا المجال إشارته إلى سلطتين دينية تخصُّ المهام الدينية، وأخرى اجتماعية تخصُّ مهام إدارة المجتمع من سياسة

[1] -الحيوان، ١ص٤٣. ورد تعريف الإنسان في رد أبي الهذيل العلاف على المنجمين، بقوله: "وقال الأوائل: الإنسان هو العالم الصغير" (فضل الاعتزال، ص٢٥٩)

واقتصاد، ورد ذلك بقوله التالي: "وجميع الأمم يحتاجون إلى الحكم في الدين، والحكم في الصناعات وإلى كلّ ما أقام لهم المعاش، وبوّب لهم الأبواب والفطن"[١]. وفي هذا الرأي يُصنف الجاحظ، حسب التصنيفات المعاصرة، من العلمانيين، لدعوته الصريحة إلى سلطتين دينية واجتماعية. تبدو هذه الدعوة غير مفهومة في عصره، لذا لم يُلتفت إلى خطورتها على منصب الخليفة صاحب السلطة المزدوجة الدينية والاجتماعية المطلقة.

وفي العلاقة بين البشر، على المستوى العالمي، يرى الجاحظ أن الأمم متقاربة في الثقافة وطرق العيش، وأن الدين وطريقة فهمه وممارسته هو شكل هذا الاختلاف: "وبعد، فأن الناس يحصنون الدين من فاحش الخطأ، وقبيح المقال، بما لا يحصنون به سواه من جميع العلوم والآراء والآداب والصناعات، ألا ترى أن الفلاح والصائغ والنجار والمهندس والمصّور والكاتب والحاسب من كل أمة، لا تجد بينهم من التفاوت في الفهم والعقل والصناعة، ولا من فاحشة الخطأ وإفراط النقص، مثل الذي تجد في أديانهم، وفي عقولهم عند اختيار الأديان"[٢]. لكن الجاحظ الذي يورد في النص السابق عبارة: "اختيار الأديان"، يؤكد في مكان آخر أن دين الناس كان بالتقليد لا بالاختيار والنظر، وذلك بقوله: "ولو كان هذا من قبل البحث والنظر، لما صار أهل عُمان كلهم إباضية، وغيرهم مرجئة، ولما اختار النصارى كلهم النصرانية..."[٣]. ويدلل على ما ذهب إليه في جوهر الاختلاف بين الأمم بقوله: "إن الأمم التي عليها المعتمد في العقل والبيان والرأي والأدب والاختلاف في الصناعات، من ولد سام خاصة: العرب والهند والروم والفرس، ومتى نقلتهم من علم الدين، حسبت عقولهم مجتبلة وفطرهم مسترقة"[٤].

---

[١]-المصدر نفسه، ص٧٥

[٢]-الحور العين، ص٢٧١

[٣]-المصدر نفسه، ٢٨٤

[٤]-المصدر نفسه، ص٢٧١

ومحصلة رأي الجاحظ في هذا المجال أن العامل الديني من العوامل الثابتة التأثير في علاقات الناس، فلابد من الاختلاف فيه، ولا يمكن زوال هذا الاختلاف، لأن التعدد والاختلاف في الأديان والمذاهب سجية من سجايا البشر. ولكن، ما هو الأساس الذي اختلفت فيه طبائع البشر في الركون لهذا الدين أو ذلك المذهب دون سواه؟ ألم تكن تلك الطباع وليدة الجغرافية والصناعات والعادات والتقاليد، ثم تمازجها مع العرف أو الطقس الديني، فيصبح الدين جزءاً من تلك الطِباع، ثم يتوارثه الناس بالتقليد، على حد ما ذهب إليه الجاحظ، ويؤكده الحديث النبوي التالي: "كل مولود يولد على الفطرة، حتى يكون أبواه الذين يهودانه أو ينصّرانه أو يمجسانه". وقد وافق المعتزلة على هذا الحديث وعارضوا فيه الحديث الذي يُشير إلى حتمية أن يكون الناس على دين واحد: "إن الله جلّ ذكره أوحى إليّ إنّي خلقت عبادي كلهم حنفاء". وهذا ما يتوصل إليه المتصوف ابن عربي في إلغاء مفردة مشرك أو كافر، عند تفسيره للقرآن.

ورغم أن الجاحظ لم يكن مؤرخاً، ولم قصد إلى تسجيل الأخبار بطريقة مؤرخ، بالمعنى المألوف للتسمية، لكنه أهتم في علم التاريخ، وجعل فضيلته تعلو فضائل العلوم الأخرى، مؤكداً على حماية الأثر التاريخي من أحجار وكتب، فهي الشاهد الأصيل على حضارة الأمم. يُشير الجاحظ، بعدم رضا، إلى التهديم الذي تتولاه الدولة بحق سلفها من الدول: "لأن من شأن الملوك أن يطمسوا على آثار من قبلهم، وأن يميتوا ذكر أعدائهم، فقد هدموا بذلك السبب اكثر المدن واكثر الحصون، كذلك كانوا أيام العجم وأيام الجاهلية، وعلى ذلك هم في أيام الإسلام، كما هدم عثمان صومعة غمدان، وكما هدم الحصون التي كانت بالمدينة، وكما هدم زياد كل قصر لابن عامر، كما هدم أصحابنا (لعلّهم العباسيون) بناء مدن الشامات لبني مروان"[1]. ومن ضيقه من تصرفات البعض في إحراق كتب المخالفين أتلافها، قصد إلى التذكير بمشقة الأمم الغابرة في تسجيل أخبارها وعلومها، بقوله: "وكانوا يجعلون الكتاب حفراً في الصخور، ونقشاً في الحجارة".

---

[1]-الحيوان، ٤ص٧٣

وفي سياق ذكر اهتمامه بآثار الأولين، حتى وأن كانت من ملحقات عبادة الأصنام في الجاهلية، يستغرب الجاحظ من سواد الحجر المقدس بالكعبة، ومن المفروض أنه حجر سماوي فلا يصح عليه إلا اللون الأبيض، فهو من أحجار الجنة، على حد ما ورد في الحديث النبوي. في هذا المجال يذكر أبن قتيبة عن الجاحظ أنه: "ذكر الحجر الأسود وأنه أبيض، فسوده المشركون، وقد كان يجب أن يبيضه المسلمون حين اسلموا"[١]. والحديث حول لون الحجر الأسود ليس من ابتكارات الجاحظ كما أفاد بذلك أبن قتيبة بل هناك أحاديث نبوية عديدة، منها رواية الترمذي المرفوعة إلى عبد الله بن عباس: "قال رسول الله: نزل الحجر الأسود من الجنة، وهو أشد بياضاً من اللّبن، فسودته خطايا بني آدم"[٢]. وعلى هذه الرواية بنى باحثون معاصرون توقعاتهم حول سبب سواد الحجر منها: "إن الحجر الأسود كان أبيض، لكنه اسود من مسّ الحيض في الجاهلية"[٣]. ولعلّ ذلك إشارة إلى الطقوس القديمة فيما يُعرف بالجنس المقدس، ومن آثارها قصة آساف ونائلة، وهما عاشقان مسخا إلى حجرين بعد أن مارسا الجنس وهما يطوفان حول الكعبة"[٤].

ألف الجاحظ عدداً كبيراً من الكتب والرسائل، مالا تجتمع لغيره من المؤلفين، وكان ذلك بفضل موهبته، التي تفرغ لها تماماً، ولم ينتبه من فقره وعسر حاله إلا بعد أن قدمت له أمه القراطيس في الطبق بدلاً عن الطعام قائلة له: "ما تجئ إلا بهذا". فخرج مغتماً إلى الجامع، وكادت توأد موهبة نادرة، لولا مناصرو الفكر التنويري، مثل صديقه مويس بن عمران، حتى تمكن من بيع كتبه والعيش منها.

من كتبه حسب ما وثق ذلك بقلمه في كتاب الحيوان: "حيل اللصوص"، "احتجاجات البخلاء"، "مفاخرة السودان على الحمران"، "الزرع والنخل"، "فضل ما بين الرجال

---

[١]-تأويل الحديث، ص٦٠، لسان الميزان، ٤ص ٤١٠

[٢]- سنن الترمذي، ابن عربي، الفتوحات المكية، ١١ص١٧٣

[٣]-سيد قمني، الاسطورة والتراث، ص١٢٧، عن محمدحسين، إبراهيم أبو الأنبياء، ص٩٢

[٤]-هشام بن الكلبي، الاصنام، ص٦

والنساء"، "العرب والموالي"، "الاصنام"، "المعادن"، "فرق ما بين الجنّ والأنس وفرق ما بين الملائكة والجنّ"، "الآفاق والرياضيات"، "خلق القرآن"، "الرد على المشبهة"، "أصول الفتيا"، "الوعد والوعيد"، "الرد على النصارى واليهود"، "أصحاب الإلهام"، "الأخبار"، "الرد على الجهمية في الإدراك"، "فرق ما بين النبي والمتنبي". ومن الكتب التي لم يذكرها هي: "البيان والتبيين" و"فضيلة المعتزلة" وغيرها كثير.

أجاب الجاحظ على سؤال أبي العباس المبرد عن حاله عند عيادته له، وهو على فراش الموت: "كيف يكون منْ نصفه مفلوج، ولو نُشر بالمناشير ما حسَّ به، ونصفه الآخر منقرس، لو طار الذباب بقربه لآلمه، والآفة في جميع هذا أني تجاوزت التسعين". أما الطبيب بختيشوع فيدعي أن مرض الجاحظ كان بسبب ماخلفته لوصياه الطبية. توفي الجاحظ بالبصرة في محرم السنة ٢٥٥هـ، عن ستة وتسعين عاماً، جال بذاكرته نحوها قائلاً:

وكان لنا أصدقاء مضوا
تفانوا جميعاً فما خُلِّدوا
تساقوا جميعاً كؤوس المنون
فمات الصديق ومات العدو

معمــر السُّلمي

"وجود العالم بما لا يتناهى من المعاني"

معمر

كانت حملة الاعتقالات التي جردها هارون الرشيد بدعم من فقهاء العصر ضد الجدل قد طالت أغلب المتكلمين، القائلين بالكلام الدقيق (الفلسفة). ومن بين هؤلاء المعتقلين معمر بن عباد السُّلمي، الذي تفرد عن أترابه من شيوخ الاعتزال بمسائل فكرية حيوية عديدة، منها: مقالته الفلسفية المعروفة بـ"المعاني" في تنزيه الذات الإلهية من الصفات، وتعميمها على الوجود كأشياء وعلاقات. كذلك تميز بتطرفه، كما يعتقد البعض، بنفي القدر، ومنه القول بمسئولية الأجسام عن خلق أعراضها من لون ورائحة وطعم وحجم وغيرها، وتعريفه الخاص للإنسان أنه الفكر والقدرة والإرادة. ومن الدلائل الأخرى على أهمية معمر السُّلمي الفكرية أن يقع عليه الاختيار من بين المتكلمين، ويحرر من سجنه ثم يبعث في مهمة التناظر مع علماء الهند، بأمر من الرشيد. ومع ذلك، هناك رواية تقول أن المبعوث كان أحد تلاميذه، كما سيأتي الحديث.

تباينت آراء المؤرخين حول شخصية معمر السُّلمي بين الذّم والمدح، أو التوسط بينهما، والأمر يعتمد، كما هو معروف، على اتجاه المؤرخ المذهبي، وطبيعة العلاقة بالكلام والمتكلمين. وما يتفق عليه في تاريخ الملل والنِحل أنه من أهل البصرة، ومن الموالي، وعُرف بالسُّلمي لموالاته لآل سليم من العرب الذين سكنوا البصرة بعد الإسلام. ويضيف بعض المؤرخين لاسمه لقب العطار، كما ورد ذلك في "الفصل" لابن حزم، و"تاريخ الإسلام" للذهبي. ولعل هذا اللقب له علاقة ما بمهنة "العطارة". فأكثر شيوخ المعتزلة من البصريين لحقتهم هذه الألقاب لصلة ما بالمهن وأربابها، أوردنا تفاصيل كثيرة على ذلك في فصول الكتاب السابقة.

والجديد في الأمر أن الجاحظ يعدّ معمراً من المتكلمين الأطباء بقوله: "ورأيت ناساً من الأطباء، وهم فلاسفة المتكلمين منهم معمر..."[1]. ومن الجدير ذكره أن الجاحظ لم يذكر متكلمين آخرين بلقب فيلسوف غير معمر بن عباد، وإبراهيم السندي ومحمد بن جهم، رغم أن أستاذه إبراهيم النظام كان فيلسوفاً بمعنى الكلمة. وهذه الشهادة قد تُغير ما

[1] -الحيوان، ٢ص١٤٠

اعتاد عليه المؤرخون في عدم تسمية مفكري الاعتزال بالفلاسفة، لأن لقب فيلسوف قديماً لا يستحقه إلا المفكر الموسوعي، الذي يدرك كل المعارف ومنها الطب، وإن كان الإلمام بتلك المعارف بسيطاً.

ومن المفارقات أن كل مفكري اليونان والرومان لقبوا بالفلاسفة، رغم أن ما قاله طاليس وغيره في نشأة الكون، وظهور الإنسان لا يتعدى ما ذهبت إليه المخيلة السومرية، والبابلية والمصرية، والجنوبية الأخرى من هندية وصينية. كذلك لم يُذكر أن جميع أولئك الفلاسفة الإغريق كانوا أطباء وقانونيين وفيزيائيين وشعراء... الخ. وقد أغفل الباحثون شهادة الجاحظ المذكورة، رغم أنها جاءت مكملة للشروط التي علّل بها الباحث المصري محمود الخضيري ما ينقص شيوخ الاعتزال في تسميتهم بالفلاسفة أو الحكماء. ورد ذلك في بحث نشره في الثلاثينات قال فيه: "وقد جرت العادة على أن لا يسمى المعتزلة فلاسفة أو حكماء، ويظهر السبب الذي منع المسلمين أن يطلقوا عليهم هذا اللقب هو أنهم لم يأخذوا بمجموع المعارف الفلسفية لليونان، ونحن لا نعرف منهم منْ كان طبيباً كسائر فلاسفة المسلمين"[١]. لكن الباحث اللبناني البير نصرى نادر كسر هذا التقليد عندما كتب، في نهاية الأربعينيات، بحوثه عن المعتزلة بعنوان "فلاسفة الإسلام القدماء". بينما سعى الباحثان المعروفان حسين مروة في "النزعات المادية" وعلي سامي النشار في "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام" إلى اعتبار الفكر المعتزلي من مقدمات ظهور فلسفة إسلامية.

تؤكد الروايات التاريخية أن معمراً كان سجيناً أيام هارون الرشيد بعد التضييق على أهل الجدل. ورد ذلك، في يومياته، برواية الجاحظ: "قلت لرجل كان معي في الحبس..."[٢]. ويُذكر أن الرشيد أطلق سراحه لحاجته في مناظرة مفكري السّمنية من أهل الهند والسند، وأن هذه الملة من الملل البوذية. ويكشف النديم، في "الفهرست" أنه

---

[١] -المعاني الإفلاطونية عند المعتزلة، مجلة المعرفة ١٩٣٣. والخضيري بمقالاته المنشورة في مجلة المعرفة يُعد من الباحثين الاوائل في الإعتزال.

[٢] - الحيوان، ٦ص٤٠٥

قرأ كتاباً حول تاريخ خراسان القديم، يفيد بأن أهل ما وراء النهر كانوا على هذه الملة، وهم يدعون أنهم من اسما أهل الأديان، وأن نبيهم يُدعى بوداسف. والشاهد الحاضر على انتشار البوذية في مناطق ما وراء النهر وجود تمثال عظيم لبوذا ما زال منحوتاً في جبال افغانستان.

وردت رواية بعثة معمر إلى الهند من مصدر معتزلي هو القاضي عبد الجبار، وعنه نقلها أحمد بن المرتضى في "المنية والأمل"، تقول الرواية: "لما منع الرشيد الجدال كتب إليه ملك السند: إنك رئيس قوم لا ينصفون، ويقلدون الرجال ويغلبون بالسيف، فإن كنت على ثقة من دينك فوجه إليّ بعض منْ أناظره، فإن كان الحق معك تبعتك وإن كان الحق معي تبعتني"[1]. وكان مبعوث الرشيد، قبل معمر، قد فشل في المهمة، وهو أحد القضاة من أهل الحديث، كما تُشير الرواية إلى ذلك، بعد أن وجه له السّمني سؤالاً حول قدرة الله على أن يخلق مثله، فامتنع القاضي عن الجواب قائلاً: "إن هذه المسألة من اختصاص علم الكلام، وأن الكلام بُدعة".

وفي هذه الإجابة نقل القاضي إلى مجلس ملك الهند قرار الرشيد والهيئة الفقهية ببغداد بمنع الجدال والتضييق على المتكلمين. بدون شك، لم ترقْ للرشيد هذه النتيجة، لأن في الأمر تحدياً كبيراً، وأن السّمنية أهل معارف وجدل فلا يقوى على جدالهم غير المتكلمين، من الذين لا تُقيدهم النصوص، ولا يستسلمون للمحضورات في الفكر. وبعد أن سأل، الرشيد، عن مُناظر ينتصر له قيل له: "هم الذين تنهاهم عن الجدال، وجماعة منهم في الحبس". وأخيراً وقع الاختيار على معمر السُّلمي في القيام بهذه المهمة، فأُخرج من الحبس مع منحه ثلاثة آلاف دينار، وأمر بالسفر إلى الهند. ويضع القاضي عبد الجبار نهاية لهذا الحدث، بقوله: "وكان قد عرفه(المناظر السّمني)، فدس إليه منْ سّمه في الطريق فقتله"، حتى لا يفضح ضعفه أمام مليكه.

وفي ترجمته لـ "ابن كلدة" يذكر القاضي عبد الجبار رواية أخرى في "فضل الاعتزال"(ص٢٦٩) عن أبي الحسين الخياط (ليس في كتاب الانتصار والرد على ابن

---

[1] -طبقات المعتزلة، ص ٢٦٧ ، المنية والأمل، ص ١٦٣

الراوندي الملحد) تفيد بأن الرسالة كانت من ملك الهند يطلب فيها قدوم رجل من المسلمين المتكلمين، يُعرّفه وقومه بتعاليم الإسلام، وليست رسالة تحدٍ كما ورد في الرواية السابقة، وأن المناظر المبعوث والذي قُتل وهو في طريقه إلى الهند كان ابن كلدة وليس معمر السُّلمي.

ورد في الرواية: "إن بعض ملوك الهند كتب إلى الرشيد: "لتوجه رجلاً من علماء المسلمين ليعرفنا الإسلام، وذكر أن عنده رجلاً من أهل علم الكلام حتى يُحاجه، فوجه رجلاً من المحدثين شيخاً بهياً، وكتب إليه إني قد وجهتُ إليك شيخاً عالماً، فخاف الرجل الهندي الذي كان عند الملك أن يكون من أهل الكلام، فيفضحه، فوجه إليه برجل في السر ليتعرف خبره فلقيه في الطريق، فوجده صاحب حديث، فرجع إلى صاحبه، فأخبره فسر بذلك، فلما ورد على الملك جمع بينه وبين صاحبه، وجمع علماء أهل مملكته. فقال الهندي: ما الدليل على أن دينك حق، فقال المحدث: حدثنا سفيان الثوري بكذا وحدثنا.... والهندي ساكت، فلما أتى على ما أراد قال الهندي: من أين علمت أن هذا الذي روى لك هذه الروايات عنه صادق فيما ادعاه من النبوة؟ فتلا آيات من القرآن، نحو قوله تعالى: محمد رسول الله، فقال الهندي: ومن أين علمت أن هذا الكلام من عند الله؟ ولعل صاحبك وضعه، فلم يدر ما يقول وسكت. فجزاه الملك، وكتب إلى هارون يخبره: أن الذي وجهته لا يصلح لما أردناه، وإنما نريد رجلاً متكلماً ليحتج لأصل دينه ولأصل الإسلام. فلما ورد الكتاب والمحدث على هارون قال: اطلبوا متكلماً، فوجدوا أبا كلدة فقيل له: أتثق بنفسك في مناظرته؟ فقال: أنا له إنشاء الله تعالى، فوجه به الرشيد في مركب، وكتب إلى ملك الهند: إني وجهتُ إليك رجلاً متكلماً من أهل ديني، فلما كان في بعض الطريق وجه الهندي إليه مَنْ يختبره، فوجده متكلماً، فدس إليه سَماً فقتله، قبل أن يصل إلى الملك"[1].

---

[1] -فضل الاعتزال، ص ٢٦٩ كان ابن كلدة من تلاميذ معمّر، ويميل الى القول بالإرجاء، ومن المتقدمين في الاعتزال.

وفي سبيل التحقق من، أصالة أو اختلاق، هاتين الروايتن لابد من الإشارة إلى ظـروف روايتهما. فكما تقدم أنهما محصورتان بين ثلاثة من المعتزلة هم أبو الحسـين الخيـاط، والقاضي عبد الجبار، وابن المرتضى، ولم تورد بأي مصدر آخر. ومن جهة أخرى تُشير الروايتان إلى عجز أهل الحديث في الدفاع عن الإسلام أو إقناع الآخرين به، كما ورد في تفاصيل الرواية الثانية، عندما كان جواب المناظر المسلم على سؤال خصمه: "ما الدليـل على أن دينك حق؟": "حدثنا سفيان الثوري بكذا وحدثنا شعبة بكذا...". وكذلك تُشـير الروايتان إلى قدرة المعتزلة على الإقناع بحجج عقلية، وبالتالي هما مفيدتان للمعتزلة دون غيرهم من الفرق الأخرى. إضافة إلى ذلك السؤال يطرح نفسه لماذا طلب الملك الهنـدي، بالتحديد، مناظراً متكلماً؟ وأن المناظر السّمني كان خائفاً من أهل الكلام المسلمين، وهـم المعتزلة؟ كل هذا يجعل الشك وارداً في أن هذه التفـاصيل قـد تكـون مـن بنـات أفكـار الـرواة المذكوريـن، الغـرض منهـا تسـفيه المواقـف المعاديـة للكـلام والمتكلمـين، ومنهــا الاجراءات التي اتخذها ضدهم هارون الرشيد. ورغم كل المآخذ على تفاصيل الروايتين، سواء كان في تسمية المبعوث أو ذكر حادث اغتياله بهـذه الطريقـة غـير المُقنعـة، لكـن هناك دلائل تُشير إلى موضوعية الحدث بهيئته العامة. ومن تلك الدلائل أن وزير الرشيد يحيى بن خالد البرمكي "بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة في بلادهم، وأن يكتب له أديانهم، فكتب له هذا الكتاب (الذي اطلع النديم على جـزء منـه)"[١]. كذلـك خاض المعتزلـة، وقبلهـم جهـم بـن صفـوان السـمرقندي، وهـو مـن أهـل تلـك الديـار، مناظرات عديدة مع مفكري السّمنية. وأن يحيـى الـبرمكي كـان مهتمـاً بعلـوم الهنـود وأحوالهم الدينية والفكرية.

تُدل رواية مناظرة أهل الهند، رغـم كـل أحوالهـا، حقيقـة كـانت أو مختلقـة، علـى منزلة معمّر بن عباد الكبيرة بين المتكلمين، فإذا كانت الرواية حقيقية فقد تم اختيـاره بالاسم للمناظرة خارج الحدود السياسية والدينية للدولة العباسية من قبل القائمين علـى الأمر من خصومه في خلافة الرشيد. شأنه بذلك شأن المتكلم معبد الجهني عندما اختاره

[١]-الفهرست، ص ٤٠٧

عبد الملك بن مروان لمناظرة الروم، كما اسلف الحديث عن ذلك. وإن كانت الرواية مختلقة فإن شيوخاً في الاعتزال اختاروه، أو أحد تلامذته، بطلاً لروايتهم المذكورة، في عصر كان يعيش فيه كبار المتكلمين من أمثال العلاف، والنظام، وبشر، والسندي، وضرار، وثمامة، والجاحظ وغيرهم.

وصف عبد القاهر البغدادي مقالات معمّر، كما وصف مقالات غيره من شيوخ الاعتزال، بالفضائح، ويذكر تكفير أهل السُّنة له بقوله: "إن أهل السنة كفروا معمراً وأتباعه من القدرية بقولهم: إن الله لم يخلق شيئاً من الأعراض..."[1]. ويتبع ابن حزم الظاهري أثر البغدادي في نقمته على المعتزلة وعلى معمّر، بقوله: "تقليداً للعيارين الشطار الفساق... ومعمر المتهم بدينه"[2]. ويذكر أبو المظفر الاسفرائيني معمّراً بقوله: "وكان رأساً من رؤوس الضلال والإلحاد"[3]. وشمس الدين الذهبي المتأخر على السابقين، فلا تقل لهجة طعنه على معمّر بقوله: "وهذا قول أهل الإلحاد"[4]. أما الشهرستاني، الذي اعتاد التعرض للأفكار دون الشخصيات، فيذكر معمّراً، بقوله: "أعظم القدرية فرية في تدقيق القول بنفي الصفات، ونفي القدر خيره وشره من الله تعالى، والتكفير والتضليل على ذلك"[5]. لكن الشهرستاني في مكان آخر يدفع عن معمّر بعض ما نُقل عنه، فيما يخص مقالته في علم الله، بقوله: "ولعلّ هذا النقل فيه خلل... فإما أن لا يصح النقل، وإما أن يحمل على مثل هذا المحمل، ولسنا من رجال ابن عباد فنطلب لكلامه وجهاً"[6]. وبهذا وغيره لا نستطيع أن نضع الشهرستاني في كفة

[1]-الفرق بين الفرق، ص ٣٢٠. ورد النص ناقصاً، ويبدأ الحديث عن المعمّرية من الفضيحة الثالثة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي.

[2]-الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٤ص١٩٤

[3]-التبصير في الدين، ص ٧٣

[4]-تاريخ الإسلام، تراجم السنة ٢١١-٢٢٠هـ

[5]-الملل والنحل ٦٦/١

[6]-المصدر نفسه، ١ص٦٨

واحدة مع المذكورين من مؤرخي الملل والنِحل، لأنه قصد إلى المناقشة والتحليل والدفاع عن اشعريته بهدوء، أما الآخرون فقصدوا إلى التكفير والتجريح على الرواية والسماع.

أما رأي مؤرخي الملل والنِحل من المعتزلة في صاحبهم فنكتفي بما ورد من رواية بعثته لمناظرة فقهاء السّمنية الهنود، إضافة إلى ما سنورده من دفاع أبي الحسين الخياط عنه في رده على ابن الراوندي.

في الجانب الفكري، اشتهر معمر بن عباد بمقالة "المعاني" ولهذا سُمي واصحابه بأصحاب المعاني. وارتباطاً بالمعاني تحدث عدد من الباحثين عن حضور المُثل أو النماذج الإفلاطونية في فلسفة معمّر، وهناك منْ جعل مقالته المذكورة نسخة من فلسفة افلاطون. وفي هذا المجال ينقل علي سامي النشار عن المستشرق الألماني (هوروفتس) قوله: "إن معمراً كان تلميذاً أميناً لافلاطون، وبخاصة أن مصطلح المعاني هو ترجمة أمينة للمثل"[1]. لكن النشار، وبنفس أشعري غير رافض للاعتزال كلية، يعترض على هذا الرأي بقول يخالف فكرة معمّر الأساسية من قوله بالمعاني، وهي تنزيه الذات من الصفات، ورد ذلك بقوله: "وهذا خطأ إذا فهمنا المعاني...على إنها صفات الذات أو بمعنى أدق هي قدرة الله اللامتناهية".

أما حسين مروّة فيذهب إلى القول بتأثر معمّر بالفلسفة الارسطية، وورد ذلك بقوله: "أن مذهب المعاني عند معمّر هو تفسير فلسفي يختص بالعالم الطبيعي، وأن المنطق الداخلي للنصوص الواردة في شرح هذا المذهب رغم اضطرابها ...ينصرف بالأرجح إلى تفسير أرسطو للحركة في العالم الطبيعي، هذا، وارتباطها بسلسلة المحركات الارسطية التي تصل إلى المحرك الأول وأزليته"[2]. وقبل حسين مروة بكثير

[1]-نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ١ص٥٠٩ وحسب معلومات عبد الرحمن بدوي في موسوعة المستشرقين ص ٦١٨ أن المستشرق الألماني المهتم بعلم الكلام والمتكلمين هو "هورتن" وليس المستشرق الالماني اليهودي "هوروفتس" الذي عناه النشار، وكان إهتمامه بعلوم القرآن والسيرة النبوية ومقارنات بين الإسلام واليهودية.

[2]-النزعات المادية، ١ص٦٧٢

ماثلَ الباحث المصري محمد الخضيري بين معمّر وارسطو في موضوع نشره في مجلة المعرفة (العام ١٩٣٥) ضمن سلسلة مواضيع حول العلاقة بين الفلسفة الافلاطونية والاعتزال، ورد فيه الآتي: "مقالة معمر تذكرنا بانتقاد ارسطو وشرحه للمثل الافلاطونية...تأثر معمر بشرح ارسطو لافلاطون ووافق عليه، ولا سيما ونحن نعرف أن ارسطو كان من أهم مصادر معرفة افلاطون عند المسلمين، وعلى ذلك فإن معمراً يثبت أن المعاني هي أشياء موجودة، وفوق ذلك هي موجودة بذاتها، ثم يثبت أيضاً وجود كثرة لا تنتهي من المعاني الخارجة عن العالم الحسي".

ويُخالف المستشرق الألماني هانس ديبر في كتابه "النظام الفلسفي عند معمّر بن عباد السلمي" الآراء التي ذهبت إلى تأكيد تأثر أو تبني معمر لفلسفة أفلاطون أو ارسطو أو الاثنين معاً، وذلك في اعترافه بشخصية الفكر المعتزلي الإسلامي المستقلة، بقوله: "وقد تبين أن فلسفة معمّر هي الميتافيزيقية الأولى في الإسلام التي تشتمل على فِكَر فلسفية تُذكّر بمذاهب ارسطوطاليس أو أفلاطون أو الافلاطونية المحدثة، وذلك لأن المشابهة بين فلسفات من حضارات شتى لا ينبغي أن تكون صادرة عن التأثّر المتبادل بالضرورة، فمن الممكن أن تكون المشابهة نتيجة التطور المستقل المتشابه من فِكَر فلسفية منطقية في حضارتين مختلفتين، ومعنى ذلك انّا نجد أحياناً متطابقات بدون نسب طبيعي"[1]. وفي النص المذكور شهادة من مستشرق قد تفيد في براءة الاستشراق من التعميمات التي يطلقها الكثيرون، جزافاً، وفيها ما هو مجحف حقاً!

تتضمن الآراء، السالفة الذكر، تفسيرات لمعاني معمّر تراوحت بين المثالية والمادية الفلسفيتين، منها التفسير المثالي الذي ذهب إليه علي سامي النشار عندما أعتبرها صفات لذات الله أو قدرته غير المتناهية، ويكون مروّة محقاً في وصفه للنشار في هذه المسألة على الأقل أنه: "أشعري المذهب والتفكير"، لأنه أثبت المعاني صفات، وقطع الصلة بينها والطبيعة تماماً. وأما التفسير المادي فقد ذهب إليه الخضيري ومروّة عندما اعتبرا معاني معمّر متصلة بالطبيعة، مع قول الخضيري بوجود المعاني الروحية أيضاً.

---

[1] -نُشرَ الكتاب بالألمانية مع خلاصة باللغة العربية (ص٥٩٧ - ٦٩٤) في بيروت ١٩٧٥

بعد إيجاز تفسيرات المعاني عند باحثين معاصرين معروفين، نعود إلى الأصل الذي أخذها عنه مؤرخو الملل والنِحل ثم تشعبوا في تفسيرها. يقول أبو الحسين الخياط عن معاني معمَّر: "زعم أنه لما وجدَ جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر ثم وجدَ أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لابد عنده من معنى حلّه دون صاحبه؛ من أجله تحرك، وإلا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه، قال: فإذا كان هذا حكماً صحيحاً فلابد أيضاً من معنى حدث له حلت الحركة في أحدهما دون صاحبه...قال: وكذلك أيضاً إن سُئلت عن ذلك المعنى لِمَ كان علة لحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه قلتُ: لمعنى آخر، وكذلك أيضاً أن سُئلتُ عن ذلك المعنى كان جوابي فيه كجوابي فيما قبله...والذي أدخله في القول فيما حكيت عند تشبيه الحركة، إذ كان مدار الحدث عليها وعلى أمثالها من الأعراض، فأراد حياطة دلائل الحدث عند نفسه لعنايته بالتوحيد ونصرته له"[1]. وبعبارة أوضح، من غير الغموض الذي انتاب النص المذكور، يعبر أبو القاسم الكعبي عن أفكار معمر، بقوله: "وتفسيره أن الحركة إنما خالفت السكون لمعنى هو غيرها، وكذلك السكون إنما خالف الحركة بمعنى هو غيره، وأن ذينك المعنيين، إنما اختلفا بمعنى غيرهما إلى ما لانهاية له"[2].

نفهم من نهاية النص أن معمراً قصد إلى نفي الصفات تماماً بعد أن حل محلها المعاني. فالقدرة، والإرادة، والحياة، والصفات الأخرى عبارة عن معان، فلا وجود للقدرة بل وجود معنى أو دالة عليها، وكذلك بالنسبة للصفات الأخرى، وكل معنى من هذه المعاني مرتبط بمعنى آخر إلى اللانهاية. وفي تنزيه الذات من الصفات، أيضاً، يُحكى، على حد تعبير الأشعري عن معمّر أنه قال: "ان الباري عالم بعلم، وان علمه كان علماً لمعنى، والمعنى كان لمعنى، لا إلى غاية"[3]. كذلك تظهر معان معمّر كعلاقات ودلائل في الطبيعة فهو القائل، برواية النسفي: "التكوين حدث بتكوين ثان، والثاني

[1] -الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص ٤٦ - ٤٧

[2] -فضل الاعتزال، ٧١

[3] -مقالات الاسلاميين، ١ ص٢٢٨

بتكوين ثالث، والثالث بتكوين رابع، هكذا إلى مالا يتناهى"[1]. ويُعيد النسفي العبارة السابقة بشكل أوضح: "وجود العالم بما لا يتناهى من المعاني"، وينقل الشهرستاني، عن معمّر، بما يفيد أن المعاني غير الصفات لكنها تدل عليها، قوله: "الخلق غير المخلوق، والإحداث غير المحدَث"[2]. ويُخالف الصفاتية عامة والأشاعرة خاصة الآراء المذكورة بقولهم: "أن التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى، كصفة العلم، والقدرة، والسمع والبصر، فكان التكوين أزلياً والمكّون حادثاً"[3].

إن المعاني التي قصدها معمّر تُشير إلى أفكار تعبر عن ذوات روحية ومادية، ويُفهم من لانهايتها أن الكون متوحد ومتصل. وما يؤيد ذلك قوله أولاً في عدم الفناء: "محال أن يفنى الله جميع خلقه"[4]، و"أن فناء الشيء يقوم بغيره"، أي أن الله يخلق فناء يفني به الأشياء. وثانياً قوله في أن الكون عبارة عن سيل من الأفعال المترابطة: "ليس من فعل يقع في العالم إلا ومعه ألف ألف فعل، وما لا يتناهى من الأفعال"[5]. ولعل مقالة المعاني عند معمّر تقترب من مقالة الكمون والمداخلة عند النظام، لكن الأخيرة تبدو مقتصرة على العالم المادي فقط، وتكون ظاهرة وواضحة لا مستورة وغامضة كما هي المعاني. أما عن علاقة فكرة المعاني بمُثُل أفلاطون أو صور ارسطو، فليس هناك ما يفيد بأنها تكرار لهما أو ظهرت من وحيهما. فالمثل الافلاطونية، كما هو معروف، تحتل العالم العلوي، وهي مُفارقة تماماً للعالم الحسي، حيث الفساد، وتتحد صور ارسطو مع المادة أو الهيولى، فتكون شكلاً لها، باتحاد يتدرج حتى يصل إلى المفارقة، أي صورة أخيرة، بريئة من المادة، تُعرف بالمحرك الأول. لكن معاني معمر هي نظام من

---

[1] -تبصرة الأدلة في اصول الدين، ١ص٣٠٧

[2] -الملل والنحل، ١ص٦٨

[3] -تبصرة الأدلة، ١ص٣٠٨

[4] -الانتصار، ص٢٣

[5] -المصدر نفسه، ص٤٦. وهذه المقالة هي الأصل في مقالة المعاني ففي رده على ابن الراوندي يقول الخياط: "ان هذا المذهب الذي وصفه صاحب الكتاب من قول معمر هو القول بالمعاني".

العلاقات والتفاعلات بين الذات وصفاتها أو بين الأشياء وعللها، وهي في ترابط وتفاعل لا لغاية و لانهاية له.

ومن أفكار معمر الفلسفية الأخرى والتي أثارت جدلاً واسعاً، بين المفكرين المسلمين واهتمام عدد من المستشرقين، مقالته بتوليد الأجسام لأعراضها (ما يتعرض له الجسم من حركة ولون وطعم ورائحة وغيرها)، وحول هذه المقالة وردت الروايات التالية: يقول الأشعري عن أصحاب معمّر: "أنه لا يجوز أن يخلق الله عرضاً، ولا يوصف بالقدرة على خلق الأعراض"[١]. وبشكل عام يُكفر الأشعري القائلين بمسئولية الأجسام عن إيجاد أعراضها، أو بشكل أوضح القائلين بالأسباب الطبيعية، وذلك بقوله: "وقال كثير من الملحدين: إن الألوان والطعوم والاراييح كامنة في الأرض والماء والهواء، ثم يظهرن في البُسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض، وشبهوا ذلك بحبة الزعفران، قُذفت في نعّارة ماء ثم غُذي بأشكالها فتظهر"[٢].

ويذكر الشهرستاني عن معمّر إنه جعل خلق الأجسام لأعراضها على نوعين منها ما تفرضه طبيعة الجسم، ويُعرف بإيجاب الطبع، ومنها ما يتعلق بالإرادة وهذا بالنسبة للكائن الحي، ورد ذلك بقوله: "إن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام، فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام، إما طبعاً، كالنار التي تحدث الاحتراق، والشمس التي تحدث الحرارة، وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق"[٣]. ويعلق الشهرستاني على ذلك، بقوله: "ومن العجب أن حدوث الجسم وفناءه عرضان، فكيف يقول إنهما من فعل الأجسام؟".

ويكرر البغدادي ما ذهب إليه الأشعري بخصوص هذه المسألة، ولكن بطريقة مثيرة ضد معمّر: "عرض في الجسم من فعل الجسم بطبعه، والأصوات عنده فعل الأجسام المصوتة بطباعها، وفناء الجسم عنده فعل الجسم بطبعه، وصلاح الزروع عنده وفسادها

---

[١]-الأشعري، المقالات، ١ص٢٥١

[٢]-نفس المصدر، ٢ص٢٤

[٣]-الملل والنحل، ١ص٦٦

من فعل الزرع عنده، وزعم أن فناء كل فان فعل لـه في الطبيعـة... وفي قولـه أن الله لم يخلق حياة ولا موتاً"[1]. ويُعلق ابن حزم الظاهري، رغم اختلافه مع الأشاعرة، علـى ما ذهب إليه معمّر في حصول الأعراض من الأجسام، بقوله: "إن كـل هـذا فعـل الطبيعـة، فغباوة شديدة، ومعنى لفظ الطبيعة: "إنما هي قوة الشيء تجري بها كيفياته على ما هي عليه بالضرورة، نعلم أن تلك القوة عرض لا يُعقل، وكل ما كان مما لا اختيـار لـه مـن جسم أو عرض كالحجارة وسائر الجمادات، فمن نُسب إلى ما يظهر منهـا أنهـا أفعـال مخترعة لها فهو في غاية الجهل، وبالضرورة نعلم أن تلك الأفعال خلـق غيرهـا فيهـا، ولا خالق هاهنا إلا خالق الكل هو الله"[2].

إن كل ما ذكره المفكرون والمؤرخون بخصوص العلاقـة بـين الأجسـام والأعـراض عنـد معمّر، دون تأويلها، كانت صحيحة، رغم أنها اقتبسـت مـن مصـدر منـاوئ للأشـاعرة والمعتزلة معاً. يذكر ابن الراوندي في "فضيحة المعتزلـة" عـن معمّـر مـا نصـه: "ان الـوان السموات والارضين ومـا بينهمـا، وكـل ذي لـون، وطعومهـن، وأراييحهـن، وحرهـن، وبردهن، فعل لغير الله". أما كون ما ذهب إليه معمّر كان صحيحا، بغض النظـر عـن تأويلـه، فيؤكـده شيـوخ الاعـتزال في كتـب لهـم، مـن هـؤلاء أبـي الحسـين الخيـاط، بقوله: "أعلمك الله الخـير، أن معمّراً كـان يزعـم أن هيئـات الأجسـام فعـل للأجسـام طباعاً، على معنى: أن الله هيأها هيئة، تفعل هيئاتها طباعاً (إيجاب الطبع)"[3]. كذلك يؤكد هذه الآراء القاضي عبد الجبار في كلامه عن التوليـد: "فأمـا معمّـر فإنـه يقـول: إن المتولدات أجمع، وكذلك جميع الأعراض فهي فعل الأجسام "[4].

بعد مقالتيْ معمّر في المعاني وخلق الأعراض طباعاً من قبل الجسم الجمـاد والنبـات، واختياراً من قبل الحيوان نـأتي علـى أفكـاره الأخـرى. فيمـا يخـص تركيـب الجسـم

[1]-الفرق بين الفرق، ص ١٣٦ - ١٣٧

[2]-الفصل، ٣ص٥٩

[3]-الانتصار، ص٤٥

[4]-المجموع في المحيط والتكليف، ١ص٣٩٩

والحركة والإنسان يذكر معمّر أن الجسم يتكون من ثمانية أجزاء، ولا يُسمى جسماً ولا يستطيع خلق أعراضه إلا بعد اجتماع هذا العدد من الأجزاء، لأن "كل جزء يفعل في نفسه ما يحلّه من الأعراض"[1]. ويصف معمّر الجسم بأنه: الطويل والعريض والعميق، وهذه الأبعاد يتكون كل منها من اجتماع عدد محدد من الأجزاء وهي كالتالي: الطول= ١+١، والعرض=الطول+٢، العمق= العرض+٤ فيكتمل بناء الجسم باكتمال عمقه، والذي هو ثمانية أجزاء، والأمر ليس له علاقة بلغة الرياضيات والهندسة بقدر علاقته بالفلسفة وهي كما وصفها أبو الحسين الخياط: "غامض الكلام ولطيفه".

وفي الحركة يذهب معمّر إلى أن الأجسام ساكنة غير متحركة، وقوله في الحركة معاكس تماماً لقول إبراهيم النظام، فإذا كان الكون عند النظام هو الحركة، والسكون مجرد اصطلاح لغوي فإن الكون عند معمّر هو السكون والحركة مجرد اصطلاح في اللغة، وأن الجسم عنده في أول وجوده ساكناً. ويشبّه المستشرق هانس ديبر هذا الاختلاف بين سكون معمّر وحركة النظام بالاختلاف بين سكون بارمنديس وحركة هيراقليطس اليونانيين. ويجمع الأشعري مقالة معمّر في حركة الأجسام وسكونها بالآتي: "الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة، ومتحركة على اللغة، والسكون هو الكون لا غير ذلك، والجسم في حالة خلق الله له ساكن"[2].

يعرف معمر الإنسان: انه كيان عقلي "ليس بطويل ولا عريض ولا عميق"[3]، وحسب هذا المفهوم، ينفي أن يكون الإنسان جسماً، كذلك الأمر عند شيوخ الاعتزال الآخرين. وفي تفصيل هذه المقالة قال معمر: "الإنسان لا يتجزأ، وهو المدبر للعالم، والبدن الظاهر آلة له، وليس هو في مكان في الحقيقة، ولا يُماس شيئاً ولا يماسّه، ولا يجوز عليه

---

[1]-مقالات الإسلاميين، ٢ص٥

[2]-المصدر نفسه، ص٢١

[3]-الانتصار، ص٤٦

الحركة والسكون والألوان والطعوم، ولكـن يجـوز عليـه العلـم والقـدرة والحيـاة والإرادة والكراهة، وأنه يحرك هذا البدن بإرادته وتصرفه ولا يماسّه"[١].

وبدون حق واعتراف بإبداع يسلب الشهرستاني من معمر فلسفته في الإنسان وينسـبها كلية إلى جهود آخرين، جاء ذلك بقوله: "إنما أخـذ هـذا القـول مـن الفلاسـفة، حيـث قضوا بإثبات النفس الإنسانية أمراً مـا، وهـو جوهـر قـائم بنفسـه"[٢]. علـى العمـوم، إن الإنسان عند المعتزلة جوهر ليس كباقي الجواهر، بل أضفوا عليه معنـى ملائكيـاً منزهـاً من الجسمية، نفهم ذلك من منزلة العقل الكبيرة عندهم، فالإنسان هـو الكـائن الوحيـد الحامل للعقل المبدع، وموافقة لتلك المنزلة جاء تعريف معمّر للإنسان أنـه العقـل وليـس غيره، وهو المختص بالقدرة والحياة والإرادة والكراهة ومسئولية تدبير البدن والعالم.

ما ذكرناه لا يزيد على نُتف من فلسفة وفكر شيخ من شيوخ الاعتزال الكبار، أنجبتـه مدينة البصرة، والذي لا نتأخر في عده من الفلاسفة، وما زال فكره يشغل بال المؤرخـين والباحثين بين مؤيد ومناوئ، وما لا يُختلف عليه أن مقولات هذا المفكر، الذي تعـرض للسجن، وربما للاغتيال بسبب أفكاره، ساهمت في تطور الكلام إلى فلسفة.

يعترف معمّر بفشله في ثلاث مناظرات خلال حياته فقط، ولأنه كان طبيبـاً، بشـهادة معاصره الجاحظ، فقد عزا ذلك الفشل إلى تأثير الطعام الذي تناوله قبل التناظر. و روي أنه قال: "قُطعتُ في ثلاثة مجالس، لم أجد لذلك علـة، إلا أنـي أكـثرتُ في أحـد تلـك الأيام من أكل الباذنجان، وفي اليـوم الآخـر مـن أكـل الزيتـون، وفي اليـوم الثـالث مـن الباقلاء"[٣]. وفي مكان آخر يذكر الجاحظ أنه (معمّر) امتنع عن أكل الباقلاء بسبب ذلك، "برهة من دهره". وحقيقة هناك مـا يُشـاع عـن هـذه الثمـرة أنهـا لا تشـجع مدمنيهـا، الفقراء، على الإبداع! ومع ذلك، يعدّ تبرير معمر لفشله في المناظرة مكـابرة مألوفـة مـن معتزلي، لا يعترف بتفوق الآخرين عليه، في عصر عُدّ فيه المعتزلة ملائكة الفكر!

[١]-مقالات الإسلاميين، ٢ ص٢٦

[٢]-الملل والنحل، ١ص٦٧

[٣]-الحيوان، ٥ ص٥٧٢

تجمع أكثر الروايات على وفاة معمر السنة ٢١٥هـ، لكنه ليس هناك رواية تشير إلى وجوده في مجالس المأمون ومناظراته، كما هي أخبار المتكلمين الآخرين، ولهذا فمن المحتمل أن تكون وفاته في زمن هارون الرشيد، كما أفادت رواية اغتياله وهو في طريقه إلى الهند، أو حسب رواية ابن حزم في "الفصل" أنه مات وهو متوار عن عيون السلطات في منزل صاحبه المعتزلي إبراهيم السندي، بعد أن "طلبته المعتزلة بالبصرة عند السلطان". لكن ملاحقته من قبل المعتزلة صعبة التصديق، كون شيوخ الاعتزال ذكروه بإجلال واكبار، على خلاف ما ذكروا به مفكرين معتزلة مالوا عن الاعتزال إلى مذاهب وقناعات أخرى مثل ابن الراوندي، وضرار، والأشعري وغيرهم. أما تسمية ابن حزم لإبراهيم السنديّ المعتزلي بابن شاهك يجعلنا نربط بين سجن معمّر عند الرشيد وسجانه المعروف بـ"السنديّ بن شاهك"[١]، فيكون معمّر مات مسجوناً وليس مختفياً عند صديق له.

عدَّ النديم له عناوين الكتب التالية: "المعاني"، "الاستطاعة"، "علة القرسطون والمرأة"، "الجزء الذي لا يتجزأ"، "الليل والنهار"، و"الاموال".

---

[١]-تاريخ البغقوبي، ٢ص٤١٤

هشام الفُوَطي

"لا أتكلم إلا بما لا يوهم الغلط"

هشام

ينتمي أبو محمد هشام بن عمرو الفوطي إلى الجيل الثاني من حركة الاعتزال، فبعد الجيل الأول الممثل بواصل الغزال، وعمرو الباب، وعثمان الطويل وغيرهم تبوأ الجيل التالي صدارة الحركة الفكرية والكلامية بالبصرة، ولعب دوراً ملحوظاً في انتقال الفكر الإسلامي من علم الكلام إلى الفلسفة. ومن الشخصيات المؤثرة كان أبو الهذيل العلاف، وإبراهيم النظّام، ومعمر السُلمي، وبشر بن المعتمر، ويوسف الشحّام، ومنْ نحن بصدده.

برز هشام الفوطي بمقالات كلامية وفلسفية عديدة، منها: نفي شيئية المعدوم وما علاقة ذلك بعلم الله، ومقالته في الجسم والإنسان، ثم رأيه الخاص بالإمامة وظروف وجوبها وعدم وجوبها. وقبل التعرض لأهم هذه الأفكار، وردود المفكرين الآخرين عليها، نتابع محطات حياته، عبر ما توفر عنه من أخبار نزيرة.

باستثناء رواية شمس الدين الذهبي في سير النبلاء، إذ تفيد بأنه كوفي الأصل. تؤكد اغلب الروايات أنه من أهل البصرة، وكان مولى من موالي بني شيبان، لهذا عرفه البعض بالشيباني. أما تسميته بالفُوَطي فعلى الغالب نسبة إلى ثياب الفُوَط وقد ورد في قاموس المحيط بأنها: "ثياب تُجلب من السند أو مآزر مخططة الواحدة فُوطة"، وهناك منْ يذكر أنها صناعة بصرية أيضاً، ولأربابها تجمع خاص بمستوى النقابة، كما هي المهن الأخرى. كذلك ذكر ابن الأثير في اللباب والسمعاني في الأنساب عدداً من المشهورين بهذه النسبة. ولعل النسبة إلى الفُوَطْ لحقت بهشام بن عمرو، وغلبت على اسمه من مهنة كان قد امتهنها أو عائلته، مثل بيع الفوط أو السكن في محلة اشتهرت بها. ويذكر الملطي في "التنبيه" تلمذته لأبي الهذيل العلاف بقوله: "ثم أخرج أبو الهذيل إبراهيم النظّام وهشاماً الفوطي، فعابا عليه وخالفاه في الفرع، لأن الأصل الذي خالفه عليه هشام يكون في مائة وعشرين مسألة"[1]، ويؤكد النديم هذه الرواية، بقوله: "وكان من أصحاب أبي الهذيل، فانحرف عنه"[2].

---

[1] -التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، صـ٣١

[2] -الفهرست، صـ ٢١٤

وحول الخلاف بين الفوطي و أستاذه العلاف يذكر ابن الراوندي في "فضيحة المعتزلة" أنه سخر من مقالة شيخه في سكون أهل الخلدين (الجنة والنار) الدائم، ورد ذلك بقوله: "وبلغني أن هشاماً كان يقول في قصصه به: زعم أبو الهذيل أن وليّ الله بينا يتناول الكأس من بعض أزواجه، في نعيمه بيده اليمنى، ويتناول من بعضهن، ما أتحفه الله به بيده اليسرى، إذ حضر وقت السكون الدائم الذي هو آخر الأفعال، وهو على تلك الحال، فبقي كهيئة المصلوب ماداً يديه في جهتين مختلفتين"[١].

ويذكر النديم أيضاً أن هشاماً الفوطي كان داعية للاعتزال، ولهذا الغرض سافر إلى عدة بلدان عن طريق البحر. ويقول القاضي عبد الجبار في فضله وعلو منزلته بين الناس: "كان عظيم القدر، عند العامة والخاصة"[٢]، ويشهد قاضي القضاة يحيى بن أكثم، الذي لم يكن على مذهب الاعتزال، بإجلال الخليفة المأمون له، فعند دخول هشام الفوطي إلى مجلسه يتحرك له "حتى يكاد يقوم". وفي فضله أيضاً قال الشاعر:

أحمد الواحد قد حبانا

بهشام في علمه وكفانا

قد أقام المنار بالسنن النهج

منيراً واحكم البنيانا

ليس يخفي عليك إن هشاماً

يتحرى بقوله الرحمانا

تابع واصلاً وعمراً فما

---

[١]-فضيحة المعتزلة، ص١٢٩. وينسب البغدادي في "الفرق بين الفرق"(ص ١٠٣) قولاً مشابهاً، في نقد مقالة أبي الهذيل العلاف، إلى أبي موسى المردار، جاء فيه: "يلزمه إذا كان ولي الله عزّ وجل في الجنة قد يتناول بإحدى يديه الكأس وبالأخرى بعض التُحف، ثم حضر وقت السكون الدائم أن يبقى ولي الله عزّ وجل ابداً على هيئة مصلوب"

[٢]-فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٢٧٣ -٢٧٢

يفتر في دينه ولا يتوانى

وخلاف ما ورد في فضل ومنزلة هشام الفوطي في روايات مؤرخين معتزلة أو قريبين من الاعتزال يصف عبد القاهر البغدادي الفوطي وتلميذه عباد بن سليمان، بالمأثور من العبارة: "فالعصا من العصية، ولن تلد الحية إلا الحية"[٢]، ويصفه الفخري في "تلخيص البيان"، صراحة، بانشيطان. ويستدل ابن حزم الظواهري وغيره من الفقهاء المؤرخين على غلو الفوطي في نفي القدر من امتناعه عن القول: أن الله تعالى يضل منْ يشاء ويهدي منْ يشاء، ويصفون امتناعه بأنه "رد على الله جهاراً، وكان يقول لا يحل القول بشيء من هذا، إلا عند قراءة القرآن فقط"[٣]. كذلك كان ينهى الناس من قراءة الآية: "حسبنا الله ونعم الوكيل"، إلا بقراءة مباشرة من الكتاب. وقد دافع أبو الحسين الخياط في كتابه "الانتصار" وأبو القاسم الكعبي في "مقالاته" عن موقف الفوطي من هذه المسألة بالذات. وكان دفاع الخياط ضد ابن الراوندي، الذي أورد تمنع الفوطي من القراءة غير المباشرة لحسبنا الله ونعم الوكيل، بقوله: "إن هشاماً كان يزعم أن الوكيل في أكثر ما يتعارفه الناس فوقه منْ وكلّه، قال: فأكره أن اصف الله بصفة توهم عليه، لا يجوز من صفاته، وإنما هذا خلط من هشام في لفظٍ منعه احتياطاً عند نفسه، أبدل مكانه لفظاً آخرَ"[٤]. وجاء في دفاع الكعبي عن الفوطي، بقوله: "والذي تفرد به: امتناعه عن أشياء جاء بها القرآن، وكان يقول: لا أطلقها إلا قارئاً لكتاب الله، لأن القرآن، قد أيقن أهل القبلة بانتفاء الغلط عنه، وكلام العباد ليس كذلك، فإن لا أتكلم إلا بما لا يوهم الغلط"[٥]. كذلك قال الفوطي بقول إبراهيم النظام في القول بإعجاز القرآن في إخباره عن الغيب فقط، بينما يعدّ اللغوي عند اللغويين على وجه الخصوص الإعجاز الأول.

---

[١]-المصدر نفسه. ابن المرتضى، المنية والأمل،ص ١٦٧

[٢]-الفرق بين الفرق، صـ١٤٧

[٣]-الفصل في الملل و الأهواء والنحل، ٢ ص ١٩٦

[٤]-الانتصار، ص٤٨

[٥]-فضل الاعتزال، ص ٧١

وبيان هذا الرأي أورده الأشعري، بقوله: "فقالت المعتزلة إلا النظام، والفوطي، وعباد تأليف القرآن ونظمه معجز"[1].

وفي مسألة الإمامة يذهب الفوطي إلى رأي، قد ينفرد به وتلميذه عباد بن سليمان وأحد أصحابه أبو بكر الأصم عن غيرهم من المتكلمين، يفيد بعدم وجوب تنصيب الإمام في كل الأحوال. فوجود الإمام، عندهم، مرتبط بوجود المظالم، وفي حالة زوالها تنتفي الحاجة له. فيذكر عن الفوطي أنه قال: "إن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب، بل هي مبنية على معاملات الناس، فإن تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه استغنوا عن الإمام ومتابعته"[2]. ويُلّخص أبو معين النسفي مقالة الفوطي في الإمامة، بقوله: "الناس لو كفوا عن الظلم لاستغنوا عن الإمام"[3].

والإمامة كما هو معروف، في المفاهيم السياسية المعاصرة، تعني الدولة، والقول في عدم وجوبها يعني الاعتقاد بفكرة تبدو طوباوية قياساً بالواقع الاجتماعي المعاش، وهي مقولة زوال الدولة في حقبة اجتماعية اقتصادية قادمة، تتحقق فيها العدالة الاجتماعية بشكل تام، وحينذاك يُدير المجتمع شؤونه ذاتياً عبر مؤسساته المدنية. وبهذا الرأي يكون هشام الفوطي قد سبق ما ذهبت إليه بعض النظريات الاشتراكية في مصير الدولة، والقول باضمحلالها حال اضمحلال الظلم والتناحر الطبقي بين المُستغَلين والمُستغِلين، كون الدولة، في هذه النظريات، اداة سلطوية بيد الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج. وان صحت نسبة أطروحة عدم وجود الإمامة على الدوام إلى الفوطي أو لم تصح عنه فإنها من بنات أفكار متكلمي تلك الفترة، فراويها النسفي هو الآخر من متكلمي الأشعرية الماتريدية (من القرن السادس الهجري)، وروايته لهذه الفكرة تأكيد لوجود وتداول مثل هذه الأفكار في تلك الحقبة القريبة من عصر الفوطي.

---

[1] -مقالات الإسلاميين، ١ ص٢٧١

[2] -الإقدام في علم الكلام، ص٤٨١

[3] -تبصرة الأدلة، ص ٨٢٣

لا يستبعد أن يكون الفوطي، في مقالته بالإمامة، قد اطلع على شيء من أفكار أفلاطون الاجتماعية، وما ذهب إليه في كتابه الجمهورية، في إسناده مهمة تصفية الظلم الاجتماعي إلى الفلاسفة، وبالتالي ليس هناك إمامة بل معرفة ووعي اجتماعي يصل بهما الإنسان إلى مراعاة ما له وما عليه. ولعلّ أبا معين النسفي في تصديه لرأي الفوطي، المذكور، في عدم وجوب الإمامة على الدوام يُعيد للأذهان ما كان أراده الصحابي أبو ذر الغفاري، في حمل خلافة الراشدين على اجتذاذ الظلم كلية، وتطبيق المُثل الدينية والعدالة الاجتماعية بالكامل. وكان اعتراضه المستمر ضد المظالم التي تحصل في الدولة دليلاً على وجوب الإمامة في تلك الفترة؛ على حد فهم الفوطي لوجوبها أو عدم وجوبها. ويقول النسفي محتجاً، بفترة الخلفاء الراشدين، على صحة وجوب الإمامة في كل الاحوال: "لا عبرة لهذا، لأن قرناً (جيلاً) لو استغنوا عنه لكانت الصحابة مع جلال أقدار هم وشدة احتراسهم عّما لا يحل في الشريعة ولا يحمل في المروؤة وامتناعهم عن الظلم والتعدّي، أولى الناس بالاستغناء عن ذلك (الإمامة)، وحيث لم يستغنوا عنه دل أن ذلك ليس بشيء" والنسفي في هذه العبارة كغيره من السلفيين يعدّ الراشدي وقبله النبوي هو العصر المثالي في تصفية الظلم الاجتماعي.

ويرى الفوطي، في الإمامة ايضاً، عدم جواز المبايعة في ظل الحروب والأوضاع الاستثنائية بشكل عام: "انها لا تنعقد في أيام الفتن، واختلاف الناس، وإنما عقدها في حال الاتفاق والسلامة"[1]. ويزيد صاحبه أبو بكر الأصم على ذلك، بقوله: "الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيها". ولعل في دعوة الأصم هذه والتي هي أيضاً من وحي أفكار الفوطي كون الأصم أحد أتباعه، إن لم نكن متفائلين كثيراً، نجد شرعية التبشير بالديمقراطية واختيار السلطة عبر صناديق الانتخاب، كفكرة وردت في التراث الإسلامي، وتطورت عند المعتزلة بعد استلهام مقولة الشورى. إن الأصم، في رأيه هذا، يبدو طموحاً فوق العادة، فليس هناك شعباً يتوجه عن بكرة أبيه إلى صناديق الانتخابات، لم يحصل هذا، لحد الآن، في أرقى البلدان. ومن الجدير ذكره، أيضاً،

[1] -الملل والنحل، ١ ص٧٣. الخطط المقريزية، ٣ ص ٢٩٣ -٢٩٣

أن هذه الدعوة كانت قد تجاوزت تجربة اختيار الخليفة الثالث من الخلفاء الراشدين، كأول وآخر تجربة لتطبيق الشورى في الدولة الإسلامية على المستوى السياسي، وكانت تجربة مباركة، رغم اختصارها على أهل الحل والعقد (ستة من الصحابة) فقط، وما رافقها من معوقات، فمن لا يبايع يُعدّ عدواً!

وفي سياق البحث في رأيه بالإمامة نذكر للفوطي تعليله الخاص في معركة الجمل، والذي يختلف عن روايات التاريخ العام، وفحواه: ان الفريقين اجتمعا للمناظرة والتشاور، لكن حرباً غير مقصودة انفجرت بين الطرفين، يذكر ذلك الناشئ الأكبر المعتزلي (من أوائل المؤرخين في الملل والنحل) في الرواية عن الفوطي: "أن علياً وطلحة والزبير لم يتحاربوا، ولم يتبرأ بعضهم من بعض، وإنما اجتمعوا بالبصرة لينظروا في أمر الناس، لما اختلفوا فيه من قتل عثمان، ومن قتلته، وأين هم، فتسرع من أحد العسكريَن، فنشبت الحرب بينهم، وعلي وطلحة والزبير كارهون لذلك..."[1].

أما الفاعل الحقيقي في قيام هذه الحرب، على حد رأي الفوطي، فهما مروان بن الحكم وعمرو بن جرمّوز، عندما عمدا إلى قتل طلحة والزبير وهما يهمان للسلم. ومن اللافت للنظر أن الشريف المرتضى رغم علويته وتشيعه، واختلاف رأيه عن رأي الفوطي في هذا الأمر إلا أنه لم يُعلق بشيء عند تناول رأي الفوطي في الإمامة، سوى قوله عبارة، يُذكر فيها بالرأي المنسوب خطأً إلى المتكلم الشيعي هشام بن الحكم: "وهذا القول الذي حكوه عن هشام بن الحكم، رحمه الله تعالى، مع نفي أصحابه له قد صححوه عن شيخهم (إشارة إلى تلمذة الفوطي لأبي الهذيل العلاف)"[2].

---

[1] -مسائل الإمامة مقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، ص ٥٥

[2] - الشافي في الإمامة، ١ ص٩٢. قد يحدث التباس في الروايات بين الهاشمين هشام بن الحكم وهشام الفوطي، وخصوصاً عندما يُذكر الاسم الأول فقط، إضافة إلى التشابه في الأفكار في مسالة علم الله بالمعدوم، ولهذا عمدنا إلى المقارنة، والتأكد من تشخيص أبي الحسين الخياط بذكره عبارة: "يعني هشام الفوطي".

ويرى أبو الحسين الخياط في"الانتصار" أن الفوطي في اعتباره حرب الجمل كانت مناظرة وليس حرباً اعتمد بالأساس على خبر ورد عن الزبير بن العوام إنه قال: "سبحان الله ما ظننت أن فيما جئنا له يكون قتال". وعلى خبر آخر ورد عن الإمام علي بن أبي طالب قال فيه: "أرجو أن أكون أنا وطلحة والزبير من الذين قال الله: ونزعنا ما في صدورهم من غلٍ إخواناً على سُرُر متقابلين". وفي رأي مناقض لما تقدم من آراء الفوطي في الإمامة يذكر ابن الراوندي أن العلاف والفوطي قالا بوجود عشرين إماماً معصوماً، ورد ذلك بقوله: "فإن قالوا (المعتزلة): "الشيعة تزعم أن الأرض لا تخلوا في كلّ عصر من رجل معصوم، لا يخطىء ولا يزل، قلنا لهم: فإن أبا الهذيل وهشاماً الفوطي يزعمان أن الأمة لا تخلوا في كل عصر من عشرين معصوماً، لا يزلون، ولا يخطئون، ولا يفارقون صغيراً ولا كبيراً، وأن الله يعصمهم مما لم يعصم من الرسّل، ويوفقهم لما لم يوفق له الأنبياء، ومتى لم يكونوا كذلك لم تجبْ الحجة، عندهما، بأخبارهم، ويجوّزان أن يكون فيهما في كل عصر عشرون ألفاً من هذا الضرب. فما على الشيعة في تثبيت واحد معصوم، ليس على المعتزلة اضعافه في تثبيت عشرين معصوماً"[١].

أشار الخياط في "الانتصار" إلى العصمة، التي قال بها العلاف والفوطي، عصمة في الرواية لا عصمة في الإمامة، بقوله: "ما قال أبو الهذيل وهشام الفوطي في الحجة في الأخبار". وفي حجة الرواية أو عصمة الإخباريين أيضاً يرى الفوطي رأياً مماثلاً للمعصومية، يقول فيه: "إن الله جل ثناؤه لا يخلي الأرض من جماعة من المسلمين أتقياء أبرار صالحين يكون نقلهم إلى منْ يليهم حجة عليهم"[٢]

احتج الخياط على ما ذهب إليه العلاف والفوطي: من"أن أخبار الكفار لا توجب العلم" بقوله: "لأن هذا لو كان هكذا لم نعلم ما بُعد عنا من بلاد الكفر ولا ما مضى من أيام البشر، إذ كان المخبرون بذلك كفاراً"[٣]! ومصدر هذا الانتقاد قلق المؤرخ تجاه

---

[١]-فضيحة المعتزلة، ص١٦٣

[٢]-الانتصار، ص ١١٧

[٣]-المصدر نفسه

ظاهرة التفريط بالتاريخ وتجارب القرون الماضية، مرة باسم الدين وأخرى باسم السياسة. وقد سبقت الإشارة إلى تناول الجاحظ لظاهرة تدمير الدولة لآثار ما سلفها من الدول. وبدون شك، ان الآثار والأخبار مادة أساسية في علم التاريخ.

بعد البحث في مقالات هشام الفوطي الاجتماعية، وعلى وجه الخصوص ما انفرد فيه حول الإمامة نأتي على أفكاره الفلسفية الأخرى، بما يتعلق في طبيعة تَكون الأجسام وعلاقتها بالأعراض، وتعريفه للإنسان، والعدم وعلاقته بعلم الله تعالى. ففي مجال الأجسام يرى الفوطي أن الجسم يتألف من ستة وثلاثين جزءاً، الواحد منها لا يتجزأ، وفي ذلك يذكر الأشعري: "فالذي قاله أبو الهذيل أنه جزء جعله هشام ركناً، وزعم أن الأجزاء لا تجوز عليها المماسة، وأن المماسات للأركان"[١]. بينما الجسم عند أبي الهذيل من ستة أجزاء، مكونة لجهاته الستّ اليمين والشمال والظهر والبطن والأعلى والأسفل. وعند معمر السُلمي يتألف من ثمانية أجزاء، وهو: الطويل والعريض والعميق، وعند إبراهيم النظام يتألف من أجزاء لا نهاية لعددها.

أما طبيعة الأجسام فتظهر عند الفوطي كما هي عند معمر السُلمي وبشر بن المعتمر، تخلق أعراضها بإيجاب الخلقة. ولكن الفوطي يُزيد القول بعدم صلاحية العارض (اللون، والطعم، والرائحة، والليونة، والخشونة، والبرودة، والحرارة وغيرها) في أن يكون دليلاً على وجود الله، بينما يصلح الجسم لهذه الدلالة، لأن الخالق يتجلى في مخلوقاته. وفي ذلك يذكر الخياط أثناء تصديه لابن الراوندي: "أن هشاماً كان يزعم أن الأدلة على الله، لا بد أن يعرف وجودها باضطرار، والأعراض، إنما يعرف وجودها حساً ومشاهدة"[٢].

يبرز الفوطي في مقالة العدم بالقول بلا شيئية ما قبل الوجود، وملّخص قوله بذلك: "إن الأشياء قبل كونها معدومة، ليس أشياء"[٣]. وبعبارة أخرى ينقلها النسفي في

---

[١]-مقالات الإسلاميين، ٢ص٦

[٢]-الانتصار، ص ٤٩

[٣]-فضل الاعتزال، ص ٧١. الملل والنحل، ٢ ص ٧٤

"تبصرة الأدلة" حول علم الله بالمعدوم عند الهشامين الفوطي وابن الحكم: "إنه لم يكن عالماً بما وراء ذاته، إذ كل ذلك معدوم وتعلق العلم بالمعدوم محال". أما عند العلاف فالأشياء قبل ظهورها كامنة في قوله تعالى (كن) والذي بنفاذه تظهر من العدم إلى الوجود، أي من الغيب إلى الواقع. والأشياء قبل الظهور عند إبراهيم النظّام كانت كامنة بعضها في بعض، بعد أن خلقها الله دفعة واحدة، فلا وجود عنده للعدم الصرف، وإنما هناك كمون ومداخلة. ويذهب معتزلي آخر وهو أبو يعقوب الشحّام إلى القول بشيئية العدم، بينما يشخص أبو الحسين الخياط العدم بهيئة أجسام، سيأتي تفصيل ذلك فيما بعد.

واعتقدَ منْ اعتقد بأن المعدومات عند المعتزلة، وخصوصاً فكرة الفوطي، تُشابه إلى حد بعيد المثل الافلاطونية وهي حقيقة لكنها في علم الله. وربما تظهر المشابهة بين نظرية أفلاطون وأفكار المعتزلة اكثر وضوحاً في العبارة الأولى من قول الشهرستاني: "تزعم المعتزلة أن لكل فكرة مقابلاً، أعني أن المعلوم يجب أن يكون شيئاً حتى يستند عليه العلم"[1]. ولتأكيد ما ذهب إليه الشهرستاني وغيره من أن المعتزلة ربطوا بين وجود الشيء والعلم به، نورد قول الفوطي التالي: "إن الأشياء قبل كونها معدومة، والمعدوم ليس بشيء، وما ليس بشيء، فلن يجوز أن يعلم عنده"[2]. وبهذا لم يكن ابن الراوندي ملفقاً على الفوطي عندما نقل عنه في "فضيحة المعتزلة" قوله: "وكان يزعم أن الله لا يعلم الأشياء قبل كونها". فقد ورد ذلك في مصدر معتزلي هو أبو القاسم الكعبي، وبهذا بدا الخياط عن مغالطاً في رده على ابن الراوندي، حين قال: "إنك أوهمت عن هشام هذا القول... وإنما خلاف الفوطي في هذا الموضع خلاف في الأسماء والمعلومات، هل هي أشياء قبل كونها أم ليس أشياء"[3].

---

[1] -الشيخ المفيد، اوائل المقالات في المذاهب المختارات، ص ٥٨، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص١٦١

[2] -فضل الاعتزال، ص ٧١

[3] -الانتصار، ص ٥٠

وبعد سحب ما ذهب إليه الفوطي في علاقة العلم بالشيء، ووجوده المادي على الإنسان نخلص إلى أنه كان يتحدث عن معرفة موضوعية، ترتبط بوجود الشيء، لا على فكرة أو وهم في وجوده، ومن إلغاء شيئية العدم والعلم به، لأنه اللاوجود، نستدل إلى نفي الفوطي لوجود العدم كفكرة تسبق الوجود، وبهذا ليس من رابط يربطه بفكرة أفلاطون السابقة الذكر، لأن الوجودية الصرفة عند أفلاطون هي حقيقة الوجود، والأشياء المادية خيالها أو ظلها.

يربط الفوطي، في رأي آخر، بين نفي القدر وعلم الله بما سيصير إليه الناس من مصائر، ومن قوله في ذلك: "فان كان الله لم يزل عالماً بكفر الكافرين، فما معنى إرسال الرسل إليهم، وما معنى الاحتجاج عليهم، وما معنى تعريضهم، أما قد علم إنهم لا يتعرضون له؟ هل يكون حكيماً منْ دعا منْ يعلم أنه لا يستجيب له، ومنْ لا يرجو إجابته؟"[1]. وحول العلاقة، أيضاً، بين نفي القدر والعلم بالأشياء، أو الأحوال قبل وقوعها، يناقش الفوطي فكرة أن تكون الحياة الدنيا دار امتحان، ويخلص إلى القول: "وليس صحيح الامتحان فيها لمن لم يزل عالماً في الحقيقة قبل امتحانه إياها، جاز أن يتعرفه من يعلمه من جميع وجوهه"[2]. يتضح مما تقدم أن علم الله، أو الغيب، عند الفوطي مرتبط بوجود الأشياء ويتجدد بظهور الجديد منها، أي لا علم دون معلوم عنه. وهذا ينسجم تماماً مع مقالة المعتزلة بأن علم الله حادث لا قديم. وبالمقابل يرى الأشاعرة على لسان الأشعري: "بل هو تعالى متصف بالعلم واحد قديم متعلق بما لم يزل ولم يزل، وهو محيط بجميع المعلومات على تفاصيلها من غير تجدد"[3]. بعد هذه الآراء لا نجد ملامة على منْ قال بتطرف الفوطي بنفي القدر، كما ذهب إلى ذلك ابن حزم ومن بعده الشهرستاني.

[1] -فضيحة المعتزلة، صـ ١٤٦

[2] -المصدر نفسه، صـ ١٤٥. أوائل المقالات، ص ٥٨

[3] -نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٢١٨

ويعرف الفوطي الإنسان، حسـب رواية الأشعري، بقوله: إنـه "الحـي المستطيع، والحياة والاستطاعة هما غيره". لكن القاضي عبد الجبار في كتابه "المُغني" يماثل بين رأي الفوطي ورأي بشر بن المعتمر، في أن الإنسان هو الجسم الظاهر والروح الذي يحيا به، ويضيف: "لكنه (الفوطي) كان يجعل الأعراض التي لا يكـون الإنسان إلا بهـا من أحد قسمي الإنسان (البدن والروح)، وكان يجعل كل عرض لا يكون الإنسان إنسـاناً إلا بها"[١]. ولأن الأمر يتعلق بالإنسان فمن المؤكد أن العـارض الأول الـذي يجـب أن يتوفـر بعد الحياة هو الفكر والروية ثم الاستطاعة. وبدون شك، يلاحظ من أفكار هشام الفوطي أن هناك إيماءات لنظريات اجتماعية وطبيعية، ولو وصلت مؤلفاته لكان فيها أكثر من هذا، ولا يهم إن كان الآخرون متفقين معه أو مختلفين، المهم أنه ناقش ما حوله بجرأة وقدم الحلول التي اقتنع فيها عصر ذاك.

عدَّ شمس الدين الذهبي في "تاريخ الإسلام" وفاة الفوطي من وفيـات السنين ٢٢١-٢٣٠هـ، وهناك منْ يرى أنه توفي سنة ٢١١هـ. ومن تركتـه الفكريـة، ذكـر النديـم في الفهرست عناوين الكتب التالية: "خلق القرآن"، "التوحيد"، "الـرد علـى الأصم في نفـي الحركات"، "جواب أهل خراسان"، "أهل البصرة"، "الأصول الخمسة"، "البكرية"، "أبو الهذيل في النعيم" و"المخلوق".

---

[١]-المُغني في أبواب التوحيد والعدل، ص١٠،٣١، ص ٣٣٥

ثمامة بن أشرس

"جهد البلاء عالم يجري عليه حكم جاهل"

ثمامة

يروى أن أبا معن ثمامــة بـن أشرس كـان وراء تحـول الخليفـة عبـد الله المـأمون إلى الاعتزال، عندما كان، الأخير، والياً لأبيه علـى خراسـان، وكـان ثمامـة مـن أصدقائـه وخاصته عصر ذاك. وبهذا يكون ثمامة قد نجح في التمهيد إلى التحول لصالح المعتزلـة، واستمرار صدارتهم للحياة الفكرية حتى نهاية خلافة الواثق. وقد تعرض ما يُخالفهم من أفكار إلى المسائلة وأحياناً إلى الملاحقة. ومن الأمور، الخطيرة، الأخرى التي تـروى عـن ثمامة ويتفق عليها المؤرخون كافة إنه كان مستشار المأمون الخاص، يعود له بالاستشارة في تعيين أو عزل الوزراء والولاة، بينما كان يرفض منصب الوزراة الذي رشحه المـأمون له. لم يكن موقف ثمامة الرافض لمنصب الوزارة، أو غـيره مـن المنـاصب، جديـداً علـى شيوخ الاعتزال، فقد سبق أن رفض عمرو بن عبيد الباب طلب المنصور في توليه الوزارة، قائلاً له: "ارفع علم الحـق يتبعـك أهلـه". كذلـك رفـض عمـرو بـن عبيـد في أن يكـون مستشاراً للمنصور الذي خلع خاتمه وقال له: "ولِّ ما شئت، واعزل مـنْ شئت". لكـن الذي رفضه ابن عبيد عن قناعة قبله ابن أشرس عن محبـة في القـرب مـن السلطة، أو لغاية، منها: ترتيب أمور مذهب الاعتزال مـع الدولـة، وتقديمـه علـى بقيـة المذاهـب الكلامية. والحق يُقال إن سماحة المأمون غير جلافة جده الثـاني أبـي جعفـر المنصـور، كذلك فان العصر هو غير العصر.

إن لرفض ثمامة منصب الوزارة معاني عديدة، منها: إن الاستشارة والمنداـة منصـب خفي ودائم التأثير قد لا يتعرض بســهولة إلى مـا يتعـرض لـه الوزيـر أو قـاضي قضـاة، كذلك ان اخطاء الدولة لا تُحسـب علـى مستشـار أو نديـم مثلمـا تُحسـب علـى مراكـز التنفيذ. فلعلَّ مصير الوزراء البرامكة وآل سهل كان ماثلاً أمام عين ثمامــة بـن أشـرس، وهو على دراية أيضاً من أن هيبة المنصب الحكومي مأخوذة لا معطاة من قبـل النـاس، فما معنى أن يكون وزيراً، وهو الذي يُنصب ويعـزل الـوزراء؟ فقـد حصـل أن ألح عليـه المأمون في الوزارة فاعتذر عنها، بقوله: "لما قتل الفضل بن سهل بعث إليّ المأمون وكنـت لا انصرف من عنده إلا اتوقعه في منزلي، ثم يأتيني رسوله في جوف الليل فآتيه، وكـان قد وهلني (هكذا وردت) لمكان الفضل بن سهل من الوزارة، فلما رأيته قـد ألح علـيّ في

ذلك فتعاللت عليه. فقال لي: إنما أردتك لكذا وكذا. فقلتُ يا أمير المؤمنين: إني لا أقوم بذلك، وأحرى أن اضن بوضعي من أمير المؤمنين وحالي أن تزول عنده، فإني لم أر أحداً تعرض للخدمة والوزارة إلا لم يكن لتسلم حاله ولا تدوم منزلته"[١]. وبعد قبول اعتذاره طلب منه المأمون ترشيح الشخص المناسب لذلك المنصب، فرشح له أحمد بن أبي خالد الأحول.

عند البحث في تاريخ حياة وفكر ثمامة بن أشرس نجد ذاكرة المؤرخين مسهبة في تسجيل تفاصيل حياته، ويقابلها شحة في تسجيل فكره وفلسفته. والسبب أنه كان ظل المأمون الذي لا يفارقه. والتاريخ المكتوب، كما هو معروف، هو تاريخ الملوك وحاشيتهم، وعدم اتصال ثمامة بالناس أدى إلى انكماش أفكاره بينهم، فهم واسطة تداولها في الطريق أو السوق أو المسجد الجامع. فبذلك كان على خلاف معاصريه، من الذين اتسموا بغزارة أفكارهم. ويصف القاضي عبد الجبار حالة ثمامة الفكرية هذه، بقوله: "وله مذاهب لم تنتشر لقلة اختلاطه بالعامة"[٢].

وعن قلة اختلاط ثمامة بالعامة، ولعلّ ذلك لا ينسحب على الاعتزال بشكل عام، فهناك فئات عديدة من العوام تتعصب له، إضافة إلى أن عدداً من شيوخه سكنوا المحلات التي تتركز فيها الصنائع، وهناك من شيوخهم الكبار منْ أمتهن تلك الصنائع. كان ذلك مع وجود منْ يرى في المعتزلة "إنها تنظر إلى الناس بالعين التي ينظر بها ملائكة السماء إلى أهل الأرض مثلاً"[٣]. ومن الروايات التي تؤكد موقف ثمامة السلبي من العامة، ما يرويه ابن طيفور، من أن المأمون لما عزم على إعلان شتم معاوية على المنابر نصحه القاضي يحيى ابن اكثم، في العزوف عن ذلك، بقوله: "إن العامة لا تحتمل هذا وسيما أهل خراسان، ولا تأمن أن تكون لهم نفرة، وان كانت لم تدر ما عاقبتها، والرأي أن تدع الناس على ما هم عليه، ولا تظهر لهم أنك تميل إلى فرقة من

---

[١]-كتاب بغداد، ص١١٨

[٢]-فضل الاعتزال، ص٢٧٥

[٣]-الحور العين، ص٢٤٠

الفرق فان ذلك أصلح في السياسة"[١]. سمع المأمون هذا الرأي الحصيف وعزف عن ما قرره بشان معاوية. وكعادته، استشار ثمامة في مجريات الأمور، وما نصح فيه ابن أكثم، فقال ثمامة مشجعاً على المضي في إعلان شتم معاوية والأمويين: "يا أمير المؤمنين والعامة في هذا الموضع الذي وضعها به يحيى (ابن أكثم). والله لو وجهت انساناً على عاتقه سواد ومعه عصا لساق إليك بعصاه عشرين ألفاً منها، والله يا أمير المؤمنين: ما رضي الله جل ثناؤه أن سواها بالانعام حتى جعلها أظل سبيلا"[٢].

اخذ ثمامة يلح على المأمون في إقناعه بعدم الاكتراث للناس، فقص عليه قصة حدثت معه، فحواها: أن رجلاً عليل العين كان يبيع الدواء على الناس في شارع الخلد ببغداد، فسأله لماذا هو عليل العين مع أنه يمتلك دواء بهذه المواصفات السحرية التي ينادي بها على الناس، فأجابه: إن عينة مرضت بمصر، وهذا الدواء مخصص لأمراض العيون ببغداد! وبعد أن استجار المطبب بالعامة هجموا على ثمامة، ولولا انه اعترف لهم بصحة ما ادعاه المطبب لفقد حياته بين أيديهم"[٣]. على أية حال، قصد ثمامة، بهذه القصة وغيرها، إلى وسم العامة بلقب الرعاع المعروف تاريخياً عند الصراعات الاجتماعية! بعد أن عدّ نفسه من الخاصة أو المجتمع المخملي، كما يقولون.

ينحدر ثمامة بن أشرس من البصرة، والتي فارقها إلى خراسان ثم إلى بغداد، يتبع المأمون أينما حل أقام، كأنه ظله. وقد توقف البلخي (الكعبي) في أمره، بقوله: "نميري لا أدري مولى أو صُلبية"[٤]. بينما يؤكد النديم في الفهرست وابن حزم في الفصل إنه صُلبية لا مولى. وهناك عبارة يذكرها الجهشياري قد تفيد في أن تكون دليلاً على أصله العربي أو تعصبه للعرب، وردت في روايته لقضية عبد الله بن مالك مع الوزير الفضل بن سهل (فارسي)، عندما طلب الوزير الشهادة من ثمامة ورفض الأخير هذا الطلب،

---

[١]-ابن طيفور، كتاب بغداد، ص٥٤

[٢]-المصدر نفسه

[٣]-المصدر نفسه، ص٥٥

[٤]-فضل الاعتزال، ص٢٧٣

معللاً رفضه، بقوله: "ودخلتني العصبية لعبد الله بن مالك، للعربية أولاً"[١]. لكن الدليل الأكثر قرباً من الحقيقة، في كون ثمامة عربي الأصل، هو ما قاله الجاحظ فيه: "فهذا ثمامة بن أشرس وهو عربي لا يُتهم في الأخبار عنهم (عند مدحه للأتراك)"[٢]. وينفرد عبد القاهر البغدادي في القول إنه كان من الموالي، فهو يعتبر شيوخ الاعتزال كافة أولاد سبايا، ويختم البغدادي قدحه في ثمامة، بقوله: "ولد زنا لأنه كان من الموالي، وكانت أمه مسبية، ووطء منْ لا يجوز سبيها على حكم السبي حرام (إشارة إلى تحريم ثمامة لسبي النساء والذراري)"[٣]. ولعل ما رواه ابن قتيبة عن ثمامة، وما زالت العامة تنسبه إلى ابن الراوندي، قد يكون سبباً لدى البغدادي في اعتباره من الموالي، وما قاله ثمامة وهو يرى الناس يوم الجمعة تتوجه إلى الصلاة: "ماذا صنع هذا العربي بالناس"[٤]! وحسب تعليق البغدادي على الرواية المذكورة، أنه "يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم". ويذكر الخطيب البغدادي انتساب ثمامة للبصرة، وسعيه للخلفاء قبل المأمون، بقوله: "أحد المعتزلة البصريين، ورد بغداد، واتصل بهارون الرشيد وغيره من الخلفاء"[٥].

اختلف المؤرخون حول شخصية ثمامة بين مادح وذام، فقد وصفه الشهرستاني في "الملل والنحل" أنه كان خليع النفس، ويصفه العسقلاني في "لسان الميزان" أنه من رؤوس الضلال، وينتقص من الإسلام ويستهزأ به، ويقول عنه الاسفرائيني في "التبصير" أنه كان ملحداً. أما شمس الدين الذهبي في "تاريخ الإسلام" فيصفه أنه كان آفة على

---

[١] -الوزراء والكتاب، ص٣١٤

[٢] -رسائل الجاحظ، رسالة مناقب الترك، ص٦١

[٣] -الفرق بين الفرق، ص١٥٨

[٤] -تأويل مختلف الحديث، ص٤٩

[٥] -تاريخ بغداد، ٧ ص ١٤٦

السُنّة وأهلها. ويرد ثمامة ساخراً من المثالب التي طالته في حياته ولحقته بعد الممات، بقوله: "الشهرة بالشرِّ خيرٌ من أن لا اعرف بخير ولا شر"[1].

أما الذين احسنوا القول فيه فجلهم من المعتزلة، من معاصريه ومن الطبقات التي تلته، فعن بلاغته يقول الجاحظ: "كان ابلغ من حسن الافهام مع قلة عدد الحروف، ولا من سهولة المخرج مع لفظه في وزن إشارته ومعناه في طبقة لفظه، ولم يكن لفظه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك"[2]. وقال في حقه النديم: "من جلة المتكلمين من المعتزلة، كاتب بليغ، بلغ من المأمون منزلة جليلة، واراده على الوزارة فامتنع"[3]. ويقول القاضي عبد الجبار مبرراً سعاية ثمامة إلىمجالس الخلفاء، وقيامه بمهمة المضحك او المنكت فيها، وبدون شك، أنها مهمة لا تُليق بمتكلم يُعدّ من أكابر شيوخ مذهبه، من منظور زملائه على الاقل: "ليجعله طريقاً إلى ميلهم إليه، يوصله إلى المعونة في الدين"[4].

اتصل ثمامة بهارون الرشيد، وعزا بعض المؤرخين سبب ذلك إلى تأثره مما اصاب أحد المتكلمين البصريين، ويدعى عيسى الطبري، من قبل والي البصرة محمد بن سليمان (من عهد المنصور إلى عهد الرشيد)، وكان قد قطع يده، وبذلك اقسم ثمامة على الإطاحة بهذا الوالي، رغم قرابته من الرشيد، وذلك بقوله: "قتلني الله إن لم أقتله". وبالفعل تمكن من ذلك، فكانت نهاية الوالي، محمد ين سليمان، بسعاية منه، فيروى انه تمكن من ذلك بعد أن سمر مع الرشيد وملأ "أذنه علماً وأدباً وظرفاً". لكن هذه العلاقة التي بدأت بروح المؤآمرة والانتقام انتهت بحبسه حبساً انفرادياً وهو يتذكر ذلك، بقوله: "كنت في الحبس وحدي" كان ذلك السنة ١٨٦هـ وعزا المؤرخ الطبري

---

[1] –الحيوان، ٢ ص٩٠

[2] –البيان والتبيين، ١ ص١٠٦

[3] –الفهرست، ص ٢٠٧–٢٠٨

[4] –فضل الاعتزال، ص٢٧٥

سبب ذلك إلى "كذبه في أمر أحمد بن عيسى بن زيد"[1]، فسجنه عند سلام بن أبرش (لعله مسرور الخادم سجان الرشيد المعروف)"، وقد أمره أن يضيق عليه، ويدخله بيتاً ويُطين عليه، ويترك فيه ثقباً". لكن السجان على غير عادته تواطأ مع ثمامة، فلم ينفذ الأوامر كاملة، وبعد تصحيح ثمامة لآية كان السجان قد قرأها خطأ من المصحف، وهو على باب السجن، غضب منه ونفذ الأوامر كما هي، قائلاً له: "قد قيل لي إنك زنديق ولم أقبل". وصف ثمامة هذا الحادث للمأمون في ما بعد، بقوله: "جهد البلاء عالم يجري عليه حكم جاهل". وما سجله الجاحظ من يوميات السجن عن ثمامة في كتابه "الحيوان"، قوله: "كان في الحبس جُحر فأر وتلقاه جحر آخر، فيرى لكل واحد منهما وعيداً وصياحاً ووثوباً... حتى أتى الله تعالى بالفرج وخُلي سبيلي". ولعلّ اخلاء سبيله جاء استجابة لشعر استعطف الرشيد فيه:

ولم تزل طاعتي بالغيب حاضرة
ما شأنها ساعة غشّ ولا غير
فإن عفوت فشيء كنت أعهده
أو انتصرت فمن مولاك تنتصر

ورغم إشارة الرواية إلى سجنه بتهمة سياسية، لكن المعروف عن الرشيد أنه جرد حملة كبيرة، شملت معظم المتكلمين من المعتزلة وغيرهم، مع بداية الانقلاب على البرامكة، الذين كانوا يفتحون مجالسهم للمناظرات الكلامية، وإن المتكلمين والمثقفين بشكل عام يُعدّون من خاصتهم، والأمر قد لا يعني البرامكة سياسياً فقط، بقدر ما يعني الحد من الجدل والاختلاف الفقهي والكلامي. فالأسباب التي ذكرها المؤرخون في أمر البرامكة تبدو غير مقنعة، وبعيدة بعضها عن البعض الآخر، لكن أي من هؤلاء المؤرخين السابقين أو المعاصرين منهم، جعل للجانب الفكري والفقهي دوراً في الأمر؟ وعلاقة سجن ثمامة في أمر البرامكة تؤكده رواية النديم التي تفيد بأن سجنه كان "من أجل

---

[1] -تاريخ الطبري، ٦ ص ٤٧٣. ووالد أحمد هو عيسى بن زيد بن علي بن الحسين، الذي ثار في خلافة المهدي ومات مختفياً، وقد عاش أحمد وأخوه في دار المهدي، وبعد سنوات ثار في خلافة الرشيد، فطلبه.

البرامكة". فالمعروف عنه أنه أحد المقربين من جعفر بن يحيى، وكان قد مدحه بقوله: "كان جعفر أنطق الناس، قد جمع الهدوء والتمهل والجزالة والحلاوة، إفهاماً يُغنيه عن الإعادة"[١].

أما عن صلته الخاصة بالمأمون فقد أشرنا إلى مركزه الكبير وغير الرسمي في الدولة. فهناك روايات تؤكد شهادته على ولاية العهد للإمام علي بن موسى الرضا"[٢]، وقد استشاره المأمون في الكبائر والصغائر من أمور دولته، ومنها استشارته في أمر عمّه إبراهيم بن المهدي، بعد أن القي القبض عليه وهو متوارٍ في زيّ امرأة، موجهاً الكلام إليه: "إن من الكلام ما يفوق الدرر، ويغلب السحر، وكلام عميّ منه..."[٣].

وعن مكانة ثمامة، المستورة، في دار الخلافة أيضاً أن الوزير أحمد بن أبي خالد الأحول سأله بحضرة المأمون، قائلاً: "يا ثمامة، كل أحد في الدار فله معنى غيرك فإنه لا معنى لك في دار أمير المؤمنين. فقال ثمامة: إن معناي في الدار والحاجة إليّ لبينة. فقال: وما الذي تصلح له؟ قال اشاور في مثلك هل تصلح لموضعك أم لا تصلح"[٤]. ولعلّ الوزير المذكور لا يعرف أن ثمامة أفتى بترشيحه للوزارة، وهو قادر على إزاحته في أي لحظة كانت! كذلك يؤكد الطبري، في أحداث السنة ٢٠٩هـ، دور ثمامة في التعيين بالمناصب الخطيرة، منها طلب المأمون منه: "ألا تدلُني على رجل من أهل الجزيرة، له عقل وبيان ومعرفة، يؤدي عني ما أوجهه إلى نصر بن شبث (من المتمردين في عهده)".
ومما يعكس حظوة ثمامة، الكبيرة، في الدولة والمجتمع ايضاً أقبال الناس عليه والاحتفاء به وتقديم طلباتهم له، على سبيل المثال، ورد في بعض الرقاع المقدمة

---

[١] -البيان والتبيين، ١ ص١٠٦

[٢] -لم يكن اسم ثمامة بين اسماء الموقعين على محضر ولاية عهد المامون للإمام الرضا، كما وردت عند القلقلشندي في "صبح الاعشى"، ٩ص٣٩٢

[٣] -القاضي التنوخي، الفرج بعد الشدة، ٣ ص٣٣٤

[٤] -ابن طيفور، كتاب بغداد، ص١٢٥ ومن المفيد ذكره أن عبد الحليم الجندي في كتابه "أحمد بن حنبل إمام السنة" يذكر الرواية المذكورة دون مصدرها، بالقول: "فتدخل المأمون قائلاً: إن له معنى في الدار، والحاجة إليه بينة، اشاوره في مثلك هل تصلح أو لا تصلح"(ص٣٧٣) وهكذا تُصحف الروايات.

له: "أنت إن شئت قضى فلان حاجتي"[١]، فيعلق ثمامة على ذلك بطريقته الساخرة: "أنا قدري ولم تبلغ قدريتي هذا كله". كذلك يذكر الجاحظ في كتابه "البخلاء": "كان ثمامة يفطر أيام كان في الفساطيط ناس، فكثروا عليه، وأتوه بالرقاع والشفاعات". ويذكر أيضاً في "رسالة الحجاب": "حدثني عبد الله بن أبي مروان الفارسي، قال: ركبتُ مع ثمامة بن أشرس إلى أبي عباد الكاتب في حوائج كُتب إليّ فيها أهل أرمينية من المعتزلة والشيعة، فأتيناه فاعظم ثمامة وأقعده في صدر المجلس وجلس قُبالته". ومن اللافت للنظر أن معظم المؤلفين المعاصرين، في الخلافة والوزارة العباسية، تجاهلوا الروايات الكثيرة التي أفادت في الكشف عن دور ثمامة المهم في تحريك السياسة العباسية في عهد المأمون، رغم اعتمادها من معاصرين للاحداث كالجاحظ، ومؤرخين معروفين كالطبري والمسعودي والخطيب البغدادي وغيرهم، إضافة إلى دلالتها على أحداث تَدخل في صلب الموضوعات التي بحثوا فيها.

ومن مهام ثمامة الاستشارية الاخرى خارج احوال الدولة السياسية استشارته في احوال المفكرين والأدباء، وتحديد مَنْ يستحق ومَنْ لا يستحق، منهم، الحضور إلى المجالس الخاصة. فبواسطته عرف أبو الهذيل العلاف طريقه إلى المأمون، وأمن له راتباً مناسباً!. وعلى سبيل المثال لا الحصر، يذكر ابن خِلّكان تزكية ثمامة للغوي أبي زكريا الفراء، يقول ثمامة في ذلك: "فدخلت فأعلمت أمير المؤمنين المأمون، فأمر بإحضاره لوقته، وكان سبب اتصاله به". وقد وصف ثمامة أبا زكريا الفراء بقوله: "فرأيت أبهة أديب، فجلست إليه، ففاتشته عن اللغة فوجدته بحراً، وفاتشته عن النحو فشاهدته نسيج وحده، وعن الفقه فوجدته رجلاً فقيهاً عارفاً باختلاف القوم، وبالنجوم ماهراً وبالطب خبيراً"[٢]. كان ثمامة موفقاً إلى حد كبير في مهمة التعريف بالاعلام من المفكرين، فلم يتأخر صاحب إبداع وإمكانية عن مجالس الدولة الفكرية، فالروايات، على حد إطلاعنا، لم تُفِدْ بإهمال مفكر أو متكلم ما، سواء أكان متفقاً مع الاعتزال أم

---

[١]-تاريخ بغداد، ٧ ص١٤٧

[٢]-وفيات الاعيان، ٢ ص٤١٩

مختلفاً، سوى مقاطعة عدد من الفقهاء وأهل العلم لتلك المجالس الفكرية برغبة عنهـا، فمن وجهة نظرهم أنها محل لتفشي الإلحاد والزندقة!!

ولعلّ منزلة ثمامة لدى المأمون جعلته يعتقد أنـه في مـأمن مـن ضيقـه ومللـه، فينسـى أصول مخاطبة ومجالسة الملوك، ويتجاوز الحدود إلى أمور لا يسر المأمون التدخل فيها، ورد في الرواية: "عندما وافت المأمون الأموال كتب إلى ثمامة بن أشـرس بثلثمائـة ألـف، لتركه ما لا يعنيه"[١]. إن أخبار ثمامة الأخرى: كظرفـه، وخلطـه بـين الجـد والهـزل، ومداعباته لمدعيّ النبوة، تجعلنا نميل إلى تصديـق الروايـة المذكـورة أو مـا يشـبهها. إذ أفادت بأنه كان يخرج عن الحدود إلى ما تعتبره مراسيم الخلافة وأخلاق الملوك تطفـلاً. ويروي صاحب "العقد الفريد" أيضاً أن ثمامة قال يوماً للمأمون بعد أن طلبه إلى منـاظرة مدعٍ للنبوة، حُمل له من أذربيجان، تعبيراً عن كثرة مدعي النبـوة حينـذاك: "مـا أكـثر الأنبياء في دولتك يا أمير المؤمنـين!". وبعـد أن سـأل ثمامـة المتنـبي الأذربيجـاني عـن معجزته وشاهده في النبوة، رد عليه بقوله بأن تحضر يا ثمامة امرأتك ...، فتلـد غلامـاً ينطق في المهد، ويخبرك إني نبي، فمـا كـان مـن ثمامـة إلا الإستسـلام والشـهادة لـه: أشهد أن لا إله إلا الله، وإنك رسول الله، وعندها قال المأمون ضاحكـاً "مـا أسـرع مـا آمنت به"! خلاصة القول، حقق ثمامة ما كان يريـده لنفسـه ومـا كـان يريـده لمذهبـه، فالرواية تفيد أنه قال للمأمون حال تسلم زمام الخلافة: "لي أملان: أمل لـك وأمـل بـك، فأما أملي لك فقد بلغته، وأما أملي بك فلا أدري ما يكون منك فيه"[٢]. فأجابه المأمون، بقوله: "يكون أفضل ما رجوت وأملت"[٣].

من الوارد أن المنزلة الكبيرة التي حظي بها ثمامة من قبل رأس الدولة حتى قيل إنـه "كان خصيصاً بالمأمون" أثـارت حسـد الآخريـن، فـأخذت التقـولات طريقهـا إلى آذان الخليفة. فبرواية أحد الـوزراء أن المـأمون وجـه لـه لومـاً، يحـذره فيـه: "بلغـني إنـك

---

[١]-العقد الفريد، ٤ ص٢١٦

[٢]-المصدر نفسه، ٢ ص١٦٧

[٣]-المصدر نفسه

تنتحلني أو تتبجح بي"[١]. ومن الصعب، بمكان، أن يكون ثمامة أو غيره من المحظيين بهذه المنزلة، ولم يكن متبجحاً بصلته بالخليفة! وأن لا يُشير للناس بمركزه الذي لا يعلوه غير المأمون نفسه، بطريقة ما، وإن كان ثمامة على خلاف الرواية، يراعي التواضع في علاقته مع المأمون بالذات. إن هذه المكانة، بدون شك، تركت حسداً في نفوس أكابر العهد المأموني، مثل قاضي القضاة يحيى بن أكثم، ورئيس الشرطة طاهر بن الحسين، وكذلك شعراء البلاط، ومنهم الشاعر أبو العتاهية.

وبخصوص العداوة بين ثمامة والقاضي ابن أكثم فإنها حلت محل صداقة كانت قائمة بينهما، فقد ذكر أن ثمامة كان سبباً في تعيين ابن أكثم قاضياً بالبصرة، وأنه فكر في ترشيحه للوزارة بعد وفاة أحمد بن أبي خالد الأحول. وهناك منْ يُشير إلى أن ثمامة لم يكن مطمئناً من ابن أكثم، فقد عبر عن عدم اطمئنانه، بقوله: "لقيت يحيى فعقدت عليه أن لا يغدر وأن لا ينساها لي إن حسنت حاله، ولطفت منزلته"[٢]. وعندها أجابه ثمامة بقوله: "يا أبا معن، أنا صنيعتك وابن عمك". ولارضاء ثمامة، حباً أو تملقاً، حاول ابن أكثم تعلم القول بالاعتزال! لكن العلاقة سرعان ما انفرطت بينهما، فأخذ ابن أكثم يكثر الشكوى من ثمامة والمعتزلة، حتى وصل الحال إلى ضيقه من ثمامة أو أي شيخ من شيوخ الاعتزال في مجلس المأمون. وقد حصل، لعدم ارتياح، أن عاب ثمامة كلام ابن أكثم في العشق في مجلس ضم المأمون، قائلاً له: "يا يحيى أنت بمسائل الفقه أبصر منك بهذا الباب، إنما عليك أن تُجيب في مسألة طلاق أو عن محرم يصطاد ظبياً، وأما هذه فمسألتنا"[٣]، على اعتبار أن ذلك يدخل في اختصاص أهل الكلام والبلاغة. والفارق واضح بين وصف ابن أكثم المباشر للعشق، بقوله: "سوانح تسنح

---

[١]-فضل الاعتزال، ص٢٧٣

[٢]-ابن طيفور، كتاب بغداد، ص١٣٩-١٤٠

[٣]-معجم الادباء، ٥ ص٢٧٠. تاريخ بغداد، ٧ ص١٤٧. وردت مناظرة العشق في مروج الذهب، تحقيق شارل بلا، بأنها حصلت في مجلس الوزير يحيى بن خالد البرمكي، وليس في مجلس المأمون، وكانت دون مشاركة قاضي القضاة يحيى بن أكثم.

للعاشق يؤثرها ويهتم بها، تسمى عشقاً" وبين وصف ثمامة، بقوله: "إذا امتزجت جواهر النفوس بوصل المشاكلة نتجت لمح نور ساطع، يستضيء به بواصر العقل، وتهتز لإشراقه طبائع الحياة، ويتصور من ذلك اللمح نور خاص بالنفس، متصل بجوهرها يسمى عشقاً". كان ثمامة بليغاً في وصفه، فقد غار إلى أعماق الموصوف، مستخدماً لغة فلسفية، بينما ظل كلام ابن أكثم خارج الموصوف وكأنه يصف شيئاً لا روح فيه، ولا عاطفة، متناسياً أنه يصف العشق لا غيره! وقد كان المأمون متباهياً بكلام ثمامة، قائلاً له: "هذا وأبيك الجواب".

كذلك كانت علاقة ثمامة بطاهر بن الحسين، قائد جيش المأمون في حربه مع الأمين وقائد شرطته ثم واليه على خراسان، على غير وئام، فثمامة يتعمد إلى تجاهل طاهر في مجلس المأمون، مما اضطره طاهر إلى الشكاية، بقوله: "رفعَني أمير المؤمنين، وقد نغص عليّ هذا النميري". وعندما استفسر المأمون من ثمامة عن سبب تجاهله لطاهر أجابه: "انّي لا أقوم لمخالف". ولعله يعني بالمخالفة مخالفة مقالات الاعتزال، أو لأمر آخر في نفس ثمامة. أما عن سر احترامه لأبي الهذيل العلاف، الذي سأله المأمون عنه، فبرره ثمامة، بقوله: "انه أستاذي منذ ثلاثين عاماً". وتلمذة ثمامة عند العلاف لا تمنع من أن يكون تلميذاً لدى إبراهيم النّظام أيضاً، كما ورد في "تبصرة الأدلة" (١ص٢٦١). وتؤكد رواية تلمذة ثمامة لدى العلاف والنظام أنه من معتزلة البصرة لا معتزلة بغداد، كما ذهب خطأً بعض الباحثين.

أما علاقته بأبي العتاهية الشاعر فكانت تشير إلى موقف عام اتخذه الأخير من الاعتزال، ولا تخص ثمامة كشخص أو منزلة خاصة عند المأمون. فحدث أن انتقص أبو العتاهية من المعتزلة في مجلس المأمون، عندما قال: "ما في الناس اجهل من القدريّة"، فرد عليه المأمون، بقوله: "أنت ببضاعتك أبصر"، ويعني بذلك باعه في الشعر وقصوره في علم الكلام. وحصل، يوماً، أن حضر ثمامة وطلب منه المأمون أن يوافق على مناظرة أبي العتاهية، الذي صرح بأنه يتمكن من قطع ثمامة بحرف واحد، بينما كان الأخير لا يعتبره نداً له في الكلام، فسأل أبو العتاهية ثمامة بعد أن حرك يده، منْ حرك يدي؟

فأجابه ثمامة، قاصداً أن يرد عليه انتقاصه من جماعته ويقطعه بالحجة، بقوله: "مَنْ أمه زانية"، فغضب أبو العتاهية وتوجه للمأمون شاكياً: "يا أمير المؤمنين قد شتمني". فقال ثمامة: "اعترفَ بأنه حرك يده لا غيره"، إشارة إلى مسئولية الإنسان عن أفعاله. وقد علق المأمون على شكاية أبي العتاهية قائلاً له: "لا ترد هذا (ثمامة) فلست في الكلام من طرزه"[1]. ويذكر أن ثمامة قد لام أبا العتاهية على بخله وانشغاله بجمع المال بعد أن سمع منه شعراً يُشير إلى غير ذلك:

إذا المرء لم يعتق من المال نفسه

تملكه المال الذي هو مالكُهْ

ألا إنما مالي الذي أنا منفق

وليس لي المال الذي أنا تاركه"[2]

لكن صفة البخل التي كان يلوم بها ثمامة أبا العتاهية لم ينج منها هو الآخر، فقد ذكرت الروايات أنه ظل يُذكر أصحابه "بوليمة"[3]، كان قد دعاهم إليها، ردحاً من الزمن، وكذلك أورد الجاحظ في كتابه "البخلاء" ما يفيد أن ثمامة كان أحد بخلائه.

بعد الحديث عن حياة ثمامة بن أشرس، ودوره الخطير وغير الرسمي في قصر الخلافة نتناول الجانب الآخر من حياته وهو الجانب الكلامي والفلسفي. وفي هذا المجال تدفع قلة المصادر إلى إيجاز الكلام عن افكاره قياساً بكثرة تفاصيل حياته وعلاقته بالدولة. ومع ذلك حاول مؤرخو الملل والنحل لملمة شمل أفكاره، وصياغتها في فرقة أطلقوا عليها اسم الثمامية أو النميرية.

ومن أهم المسائل الكلامية والفلسفية التي انفرد بها ثمامة عن غيره من شيوخ الاعتزال رأيه الخاص في خلق الكون، أو علاقة الكون بالذات الإلهية، وقوله في أن المتولدات أفعال لا فاعل لها، ومقالة المعرفة بالضرورة. وعن المسألة الأولى يذكر ابن الراوندي في

---

[1] -تاريخ بغداد، ٧ ص١٤٦. فضل الاعتزال، ص ٢٧٤. العقد الفريد، ٢ ص ٣٨٢

[2] -العباسي، معاهد التنصيص، ٢ ص٢٨٨

[3] -العقد الفريد، ٦ص١٧٩

"فضيحة المعتزلة" أنه كان "يزعم أن الله فعل العالم بطباعه". ويعلق ابن الراوندي على مقالة ثمامة المذكورة، بقوله: "وهذا كفر لأن قائله قد جعل ربه مطبوعاً، والمطبوع محدث لا ينفك من أفعاله التي طبع عليها". لكن للشهرستاني رأي آخر في كلام ثمامة، يختلف مع ما ذهب إليه ابن الراوندي، يُشير إلى أن ثمامة جعل الكون قديماً بقدم الله، فيقول عنه: "ولعله اراد بذلك ما تريده الفلاسفة من الإيجاب بالذات، دون الإيجاد على مقتضى الارادة، ولكن يلزمه على اعتقاده ذلك ما لزم الفلاسفة من القول بقدم العالم"[1]. والفلاسفة الذين قصدهم الشهرستاني، في عبارته المذكورة، هم فلاسفة اليونان القدماء والفلاسفة المسلمون، الذين أتوا من بعد عصر ثمامة، وقال بعضهم بنظرية الفيض، التي تفيد بأن الكون عبارة عن عوالم أو عقول، تفيض عن العقل الأول المستمد من الله مباشرة، فالعالم عندهم قديم غير محدث، يستمد قدمه من قدم الله. وهذا الرأي يخالف ظاهر نظرية المعتزلة في انفراد الذات الإلهية بالقدم، ويوافق، إلى حد ما، إيماءات بعض مفكريهم، مثل فكرة الكمون والمداخلة.

ومن تفسير الشهرستاني لرأي ثمامة نفهم أن الاخير قد شذَّ عن الاعتزال في هذه المسألة الرئيسية، فقد جعل الكون واجب الوجود بغيره، لأنه يستمد هذا الوجوب من وجوب وجود الذات الإلهية، كونه مستمداً من طباعها. لكن أبا الحسين الخياط يرد على مصدر الرواية المذكورة، ولاحقاً على منْ نقلها من المفكرين والمؤرخين مثل ابن حزم والشهرستاني، ليبعد عن ثمامة القول بقدم العالم، جاء في رده: "المطبوع عند ثمامة إلا الأجسام المعتلة المحدثة، فأما القديم الذي ليس بجسم فسبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً. وشيء آخر هو أن المطبوع على أفعاله عند أصحاب فعل الطباع، هو الذي لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال، كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين، والثلج لا يكون منه إلا التبريد"[2].

---

[1]-الملل والنحل، ١ ص٧١

[2]-الانتصار، ص٢٥

ليس لدينا تعليق على دفاع الخياط عن ثمامة أدق من كلمات الباحث البير نصرى نادر عند تعليقه على حتمية الحرارة من النار، وحتمية البرد من الثلج وبالعكس، بقوله: "يزيد قانون الحتمية هذا توكيداً"[1]. والفارق بين رأي ثمامة المذكور وبين رأي شيوخ الاعتزال الآخرين، كبشر بن المعتمر، ومعمر السُّلمي، وهشام الفوطي وغيرهم، أن ثمامة ذهب إلى أن الاشياء مخلوقة من طبيعة الذات الإلهية، ففي ذلك إيماءة واضحة إلى ما عرف بفكرة وحدة الوجود بين الذات الإلهية والطبيعة، بينما أقر شيوخ الاعتزال الآخرون مقالة: أن الله جعل الأشياء على طبيعة محددة، كقوانين تحكم تطورها وعلاقاتها بغيرها من الأشياء، وفي هذه الطبائع تتمايز الأشياء بعضها عن البعض الآخر، وبهذا ذهبوا إلى أن الأجسام تخلق أعراضها بإيجاب الطبع.

أما فكرة ثمامة الخاصة في التوليد فجوهرها: "أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها"[2]. وأصل هذا الرأي مرتبط برأي آخر تبناه ثمامة والجاحظ معاً، وهو: "أن الإنسان إنما يفعل الإرادة فقط، دون ما عداه"[3]. وقد حل الجاحظ مشكلة مصدر الفعل المتولد دون فعل الارادة بجعل ذلك الفعل صادراً من طبيعة الإنسان دون ارادته، بينما ظل الفعل المتولد، من دون الارادة، عند ثمامة مجهول المصدر. فلم يضفه إلى الله تعالى فيكون متعارضاً مع فكرة نفي القدر، ولم ينسبه إلى الإنسان فيلغي قوله السابق: الإنسان لا يفعل غير الإرادة. ولعلّ ثمامة في هذا الموقف ظل متحيراً، فمقالة نفي القدر تفرض عليه القول ان كل الأفعال المتولدة في الإنسان تحكمها إرادته.

تعرضت فكرة التوليد عند ثمامة، وقوله بالأفعال التي لا فاعل لها إلى انتقادات عديدة، نورد منها رأي أبي الحسن الاشعري، الذي يقول: "ففي ذلك ما يجب أن يكون ثمامة وشيعته الذين لا يثبتون للمتولدات فاعلاً، لا يعلمون المتولدات افعالاً ولا يعتقدون حوادث، إذ كانوا لا يعتقدون لها فاعل، ويجب أن يكون مَنْ استدل على

---

[1] -فلسفة المعتزلة، ص١٤٨

[2] -فضل الاعتزال، ص ٧٣، الملل والنحل، ١ ص٧١، تبصرة الأدلة، ١ ص٢٩١

[3] -القاضي عبد الجبار، المُغني في أبواب التوحيد والعدل، ٩ ص١١

حدوث الجسم بأنه لم يسبق الحوادث غير عالم بحدثه ما لم يعلم أن فاعلاً فعله ومحدثاً أحدثه، وفي ذلك ما يحدث أن الإنسان لا يعرف حدوث الجسم وإن استدل على حدوثه بأنه لم يسبق الحوادث"[1]. وكذلك يصف الاشعري الفعل المتولد الذي لا فاعل له، عند ثمامة، بقوله: "كنحو ذهاب الحجر عند الدفعة، وما اشبه ذلك، وزعم أن ذلك يضاف إلى الإنسان على المجاز"[2]. ويحاول القاضي عبد الجبار في كتابه "المُغني" الذود عن ثمامة في هذه المسألة، بقوله: "وربما قال: إنه فعل الله، بمعنى طبع الجسم طبعاً، يقع منه ذلك، وربما قال: إنه فعل الجسم طباعاً (نفس ما ذهب إليه الجاحظ في هذه المسألة)". ويرى الشهرستاني في "الملل والنحل" أن ثمامة في رأيه بالمتولدات لا فاعل لها: "لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها حتى يلزمه أن يضيف الفعل إلى ميت، مثل ما فعل السبب ومات، ووجد المتولد بعد، ولم يمكنه إضافتها إلى الله تعالى، لأنه يؤدي إلى فعل قبيح، وذلك محال، فتحير فيه، وقال: المتولدات لا فاعل لها". أما عبد القاهر البغدادي في "الفرق بين الفرق" فيذهب مباشرة إلى تكفير ثمامة على هذا الرأي، دون أن ينظر في ثناياه الكلامية والفلسفية، بقوله: "وهذه الضلالة تجر إلى إنكار صانع العالم، لأنه لوصح فعل بلا فاعل لصح وجود كل فعل بلا فاعل".

بعد استعراض أبرز الردود على مقالة ثمامة في التوليد، نود القول أن دقيق الكلام (الفلسفة) يحتاج إلى تمعن وصبر وتجرد من الاعتبارات الأخرى، كالكلام الذي تكلم بمثله ثمامة وتحير فيه، على حد وصف الشهرستاني له. فصاحب هذا الكلام لا يُحرج من التحدث في الممنوعات والتي، دون شك، لا تعجب البغدادي ومن على شاكلته من الفقهاء المؤرخين. فكل فكرة قابلة للتساؤل، وهذا ما يتطلبه البحث في الوجود، كموضوع رئيس من بين مواضيع دقيق الكلام.

---

[1] -مجرد مقالات الأشعري، ص٣١٤

[2] -مقالات الاسلاميين، ٢ ص ٨٣

هناك تصورات أولية، إضافة إلى آراء ثمامة السابقة، قد تقود إلى ما يصطلح عليه بمقدمات لنظرية معرفية، تختلف من فلسفة إلى أخرى. وفي هذا المجال يذكر أبو القاسم البلخي (الكعبي) عنه: "وما تفرد به، القول في المعرفة أنها ضرورة (تفسر ضرورة المعرفة بأنها ما يتفق عليه الناس)، وإن منْ يضطر إليها فهو سخرة للعباد، وغيره كسائر الحيوان، الذي ليس بمكلف"[1]. ويؤول الشهرستاني في "الملل والنحل" رواية البلْخي عن ثمامة أن الأخير قصد إلى أن: "من الكفار منْ لا يعلم خالقه وهو معذور، وان منْ لم يضطر إلى معرفة الله سبحانه وتعالى فليس هو مأموراً بها، وإنما خلق للعبرة والسخرة كسائر الحيوان". ولعلّ من المفيد ذكره، أن الشهرستاني ذكر ما ذهب إليه، أبو حامد الغزالي من أن المعرفة مكتسبة وغير ضرورية، وان الوحي هو علة المعرفة الأولى، ويأتي بعدها المعرفة بالتكشف، وهي أيضاً نور يقذفه الله في القلوب. وهذا ما يخالفه المعتزلة بقاعدة جهم بن صفوان المعرفية "المعرفة أو المفكر قبل ورود السمع". وقد تكشف رواية الشهرستاني اللاحقة، والتي تفيد بأن المعرفة عند ثمامة: "متولدة من (حاسة) النظر" خطأ تأويله السالف، لأن معرفة الله عند ثمامة لا تعتمد النظر، بمعنى البصر، بقدر ما تعتمد التفكير العقلي.

إن معنى ضرورة المعرفة، كما ورد برواية الكعبي عن ثمامة، هو اضطرار الإنسان إليها من خلال حياته كإنسان، وتعامله مع الظواهر، ويتوصل إليها عن طريق العقل، ويفهم من منطوق الرواية أن ثمامة لم يناقش معرفة الله بشكل مستقل، بل ناقش المعرفة بشكل عام، ومنها معرفة الله. والمعرفة عنده هي الحد الفاصل بين الإنسان والحيوان، فحسب رأيه السالف الذكر أن الإنسان كائن عارف.

هناك أفكار أخرى نسبت إلى ثمامة منها القول بالماهيات، الحقائق الكلية للأشياء، وقد اعتبر ابن الراوندي في "فضيحة المعتزلة" هذه المقالة ومخالفة ثمامة، على حد رواية ابن الراوندي، لمبدأ "المنزلة بين المنزلتين" أنه مال عن الاعتزال. لكن الخياط في كتابه "الانتصار" يذود عن ثمامة بتأكيده أن القول في الماهيات من المحرمات عند

[1] -فضل الاعتزال، ص ٧٣

المعتزلة، وأن ثمامة "كان أشد فخراً باسم الاعتزال من أن يخل منه بحرف يُزيل عنه اسمه". واورد الاشعري علة تحريم المعتزلة للقول بالماهيات، بما يخص أن تكون لله ماهية، بقوله: "واجمعت المعتزلة على إنكار القول بالماهية، وأن لله ماهية لا يعلمها العباد"[١]. والواضح أن القول بماهية الله يتناقض مع مبدأ نفي الصفات عن ذاته، وحسب المبدأ المذكور يعجز الإنسان، مهما أطلق لخياله العنان، أن يتمثل الله على صورة ما. فمن تعريفات الماهية: "تصوره في الفكر، ومعرفة ما هو، وأوجز حدوده في المنطق قولهم: ماهية الشيء ما يحصل في الذهن من صورة كليّة مطابقة له بعد حذف المشخصات عنه إن كان جزئياً"[٢].

كانت وفاة ثمامة بن أشرس موضع خلاف بين المؤرخين، فالبغدادي في "الفرق بين الفرق"، وعنه يروي ابن الجوزي في "المنتظم" أنه مات مقتولاً السنة ٢١٣هـ، أي قبل إعلان ما عرف بمحنة خلق القرآن بخمس سنوات، وكان قتله اثناء حجيجه إلى بيت الله الحرام، بين الصفا والمروة، من قِبل جماعة من بني خزاعة، ثأراً لأحمد بن نصر الخزاعي، الذي يُعتقد أن ثمامة سعى به عند الخليفة الواثق، فقتله بمحنة خلق القرآن.

ويقول العسقلاني في "لسان الميزان" عن عشوائية هذه الرواية: "وفيها تناقض، لأن قتل أحمد بن نصر تأخر بعد ذلك بدهر طويل، فإنه قُتل في خلافة الواثق سنة بضع وعشرين، وكيف يُقتل قاتله سنة ثلاث عشرة، والصواب أنه مات ثلاث عشرة، ودلت هذه القصة على أن ابن الجوزي حاطب ليل، لا ينقد ما يُحدث به". والسر لا يعرفه إلا العسقلاني في سبب حمله على ابن الجوزي بينما ترك اصل الرواية وهو عبد القاهر البغدادي. خلف ثمامة عدداً من الكتب يذكر النديم عناوينها في "الفهرست": كتاب

---

[١]-مقالات الإسلاميين،١ ص٢٥٦

[٢]-سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص٢٦٤

"الحجة"، "الخصوص"، "العموم في الوعيد"، "المعارف"، "جميع منْ قال بالمخلوق"، "الرد على المشبهة"، "المخلوق على المجبرة"، "نعيم أهل الجنة" و "السنن".

يوسف الشحّام

"الكلام حروف غير مسموعة على الكتابة"

الشحّام

لم يكن نصيب أبي يعقوب يوسف بن عبد الله الشحّام مثل نصيب شيخه، أبي الهذيل العلاف، أو نصيب تلميذه، أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، من الشهرة وسعة التعريف بهما في التاريخ المللي والنحلي. ففي معظم الروايات يمرُّ ذكره على هامش حياة أحدهما، مرة تلميذاً وأخرى استاذاً. ومثال على اقتضاب الرواية بشأنه ما ذكره ابن خلّكان في"وفيات الأعيان" في سياق ترجمته لأبي علي الجبائي، بقوله: "وأخذ الجبائي هذا العلم عن أبي يوسف الشحّام البصري، رئيس المعتزلة بالبصرة في عصره". وذكره من المعاصرين عبد الرحمن بدوي في كتابه"مذاهب الإسلاميين"، في إشارة عابرة إلى شيوخ الجبائي أيضاً، كذلك ذكره باقتضاب البير نصرى نادر في "فلسفة المعتزلة"، وزهدي جار الله في "المعتزلة" في قوله بالعدم. قال عنه القاضي عبد الجبار: "كان أصغر غلمان أبي الهذيل واكملهم"[1]، فهو من الذين قال عنهم الجاحظ: "ولعلّ بعض أصحاب أبي الهذيل في بعض الأطراف يفي بجميع المعتزلة (و) وكان أشدهم تقدماً"، وأنه "كان من أحذق الناس بالجدل"[2].

إن شحة الرواية، حول حياة وفكر يوسف الشحّام، أدت إلى إهماله من قبل معظم المباحث المعاصرة في علم الكلام. لكن هذا لا يعني أن شخصية الشحّام لم تكن مؤثرة في تاريخ الاعتزال الفكري والفلسفي. ومن المفيد ذكره أن أفكاره اخرجت إلى الوجود المدرسة الجبائية المتميزة في الاعتزال خاصة وعلم الكلام عامة، ثم ومن خلاف في داخل هذه المدرسة ظهرت المدرسة الاشعرية، فيما بعد، لهذا وغيره لم تكن شخصيته عابرة أو هامشية بين شخصيات شيوخ الاعتزال الأخرى.

ينحدر يوسف الشحّام من البصرة باتفاق الروايات المتوفرة، ويذكر العسقلاني رواية عن النديم (ليست في الفهرست) أنه كان رئيس المعتزلة في وقته. أما تسميته بالشحّام فكانت نسبة لبيع الشحْم، ويذكر ابن الأثير في اللباب والسمعاني في الأنساب جماعة من رواة الحديث، وشخصيات معروفة أخرى عرفوا بهذه المهنة.

---

[1] -فضل الاعتزال، ص٢٨٠

[2] -المصدر نفسه، ص٢٦١

وخلال قرب المعتزلة من سلطة الخلفاء الثلاثة: المأمون والمعتصم والواثق، عيُن الشحّام، بمساعي قاضي القضاة ومستشار الواثق محمد بن أبي داوُد، مشرفاً للخراج. وقد ورد أمر هذه الوظيفة، المتواضعة مقارنة بمنصب الوزارة أو القضاء، في الرواية التالية: "إن الواثق أمر أن يجعل مع أصحاب الدواوين رجالاً من المعتزلة، ومن أهل الدين والطهارة والنزاهة لانصاف المتظلمين من أهل الخراج، فاختار القاضي ابن أبي داوُد أبا يعقوب الشحّام، فجعله ناظراً على الفضل بن مروان (صاحب الخراج)، فقمعه وقبض يده على الانبساط في الظلم"[1].

ومن أهم الأحداث المروية عن حياة الشحّام وقوعه في أسر ثورة الزنج بالبصرة (٢٥٥-٢٧٠هـ)، ومناظرته لقائدها عندما حاول، كما جاء في الرواية "وعظ العلوي صاحب الزنج... فأراد قتله ثم تركه"[2]. ويذكر القاضي عبد الجبار تفاصيل هذا الحدث في رواياته التالية: "إن الزنج أخذوا الشحّام بالبصرة، فأدركه السدري، وقال هذا طلبه الإمام (صاحب الزنج) فاستنفذه منهم، وحمله إلى عسكر صاحب الزنج، وقال له: يا يوسف، ما أخرك عني؟ فتلا: الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة. فلم يقنعه ذلك، فلما ألح عليه، قال: من كم وجبت إمامتك أيها الإمام؟ قال: منذ كنت، قال: فما منعك من الخروج؟ قال: لأني لم استطع، قال وأنا أيضاً لم استطع، فسكت عنه وتركه"[3]. وقيل إنه هرب من معسكر الزنج عن طريق البحر، وبذلك لعلّ أخباره تلاشت بعُمان أو الهند وغيرهما، حيث ترسو السفن البصرية. ورغم أهمية حدث لقاء الشحّام بصاحب الزنج، لأنه يكشف عن موقف المعتزلة إزاء أحداث ذلك العصر وأحزابه، لكن ذلك لم يذكر في تفاصيل يوميات الثورة المذكورة، التي وردت في تاريخ الطبري وتواريخ أخرى بإسهاب، كذلك لم تلتفت إليها

---

[1]-المنية والأمل، ص١٧٣، سير أعلام النبلاء، ١٠ص٥٥٢، لسان الميزان، ٦ ص٣٩٧

[2]-لسان الميزان، ٦ص٣٩٧

[3]-فضل الاعتزال، ص٢٨١

الكتب المعاصرة التي تخصصت في تاريخ هذه الثورة، مثل كتابيّ فيصل السامر وأحمد علبي وغيرها، مع أن نسبة هذه الرواية إلى أبي يعقوب إسحاق النديم حسب إفادة صاحب "الميزان" لها قيمتها، فعصر النديم قريب من ذلك الحدث، ومعلوماته موثقة ومعتمدة إلى حد ما. ولعلّ ما منع من ذكر هذه الرواية في كتب الملل والنحل كونها شهادة لصالح شيخ من شيوخ الاعتزال، فمنْ يجرؤ على مجادلة صاحب ثورة الزنج، بهذه الطريقة، وهو في عنفوانه الثوري؟ الذي أخفقت في مواجهته الجيوش الجرارة، ولم يتم القضاء عليه لولا النجدة التي طلبتها بغداد من أمير مصر آنذاك أحمد بن طولون.

ومن طريف ما يذكر أن أحد الباحثين المصريين، من الذين يتنقلون من محطة إلى أخرى، كان ماركسياً ثم قومياً وبعدها إسلامياً، وكان قد بدأ مؤيداً لمثل هذه الثورات والاعتزال بالذات، ثم انتهى ضدها، يكتب عن إخماد هذه الثورة بمعونة مصرية، أي بعد تدخل الجيش المصري، حسب تصنيفه لمعونة أحمد بن طولون، قائلاً: "إنه جيش مصر"، وكأنه يكتب عن هزيمة ١٩٦٧ أو نصر ١٩٧٣.

وفي سياق ذكر ثورة الزنج تجدر الإشارة إلى أن المؤرخين وفي طليعتهم الطبري لم يسجلوا غير الشتائم والمثالب لهذه الثورة وقائدها، فقد لُقب بالخبيث، مع أن ضريبة الأرض ورسوم المهنة وسياط مالكي العبيد على ظهور البصريين كانت هي الدافع الحقيقي لهذه الثورة وغيرها من الثورات الكبرى في الزمن العباسي. والمشتركون فيها كانوا من أكرة الأرض أو الصباخ، حسب تعبير الطبري، وهم من عامة الفلاحين والعبيد البصريين. بهذا الاستطراد، الذي تبرره العلاقة بأحداث، ثورة الزنج نختتم الحديث عن حياة يوسف الشحّام، فالمصادر لم تسمح بأكثر من ذلك.

في الفكر، تُشير المصادر إلى تفرده عن أقرانه من شيوخ الاعتزال بفكرة أن المعدوم (ما قبل الوجود) شيء، محدد بذات. وفي هذه الفكرة خالف الشحّام أستاذه أبا الهذيل العلاف، الذي نفى أن يكون المعدوم شيئاً. يروي الشهرستاني، بقوله: "والشحّام من المعتزلة احدث القول بأن المعدوم شيء وذات وعين، وأثبت له خصائص المتعلقات في

الوجود، مثل قيام العرض بالجوهر، كونه عرضاً ولوناً، وكونه سواداً وبياضاً، وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة، غير أنهم لم يثبتوا قيام العرض بالجوهر، ولا التحيز للجوهر ولا قبوله للعرض"[١].

ويعلق الجرجاني في "شرح المواقف" على فكرة شيئية المعدوم، بقوله: "القول بأن العدم شيء يعني الوجود مسبوق بمادة". ولعلَّ هذه المادة متشكلة على هيئة معينة، غير ما يعرف بالهيولى، أي المادة غير المتشكلة في هيئة ما، كما هو الحال عند أرسطو. ويميز المتكلمون بين نوعين من العدم: العدم الممكن الذي يملك إمكانية الوجود، والعدم المطلق ما ليس له تلك الإمكانية. وتتطابق شيئية العدم عند يوسف الشحّام مع النوع الأول من تصنيفات المتكلمين للعدم. والظاهر أن الشحّام في هذه الفكرة قد فتح الباب واسعاً أمام تطورات جديدة، حول مفهوم العدم عند المعتزلة، فبتأثيرها خطر على بال أبي الحسين الخياط أن يذهب إلى القول بجسمية المعدوم. ويعدّ الجرجاني مسألة أن المعدوم شيء أم لا من "أمهات المسائل الكلامية"[٢].

وبغض النظر عن حضور المُثل الافلاطونية أو الهيولى الأرسطي في فكر المعتزلة، وعلى وجه الخصوص في مسألة العلاقة بين العدم والوجود، فإن مجرد طرح مسألة العدم من قبل المعتزلة كمسألة من مسائل الكلام الكبرى ما هي إلا محاولة لفهم مصدر الوجود المادي، بعد أن طرح الفكر الديني الجبري متمثلاً بالصفاتية بأن كل الأشياء والأحداث سبقت ظهورها إلى الوجود في اللوح المحفوظ. واللوح المحفوظ حسب منطق هذا الفكر، هو سجل الغيب الذي لا يعرفه إلا الله تعالى. والمعتزلة في فلسفة نفي القدر لا يثبتون أحداثاً مسبقة لوجودها، وإلا، في هذه الحالة، بطل العقاب والثواب. لكنهم يتداولون العدم مجرد فكرة بين أن يكون مطلقاً أو ممكناً. وتُشير فكرة العدم في بدايتها، عند أبي الهذيل العلاف، إلى ظهور المعدوم، من اللاشيء، إلى الوجود بواسطة كلمة (كن) الإلهية، ثم تطورت إلى القول بشيئية المعدوم وتجسيمه. ومن الأمثلة على العلاقة بين

---

[١]-نهاية الإقدام في علم الكلام، ص١٥١

[٢]-شرح المواقف، ٢ ص١٩٢

المعدوم والوجود طبيعة العلاقة بين العام والخاص، فالعام كمفهوم فقط، ليس له صفة الوجود الحقيقي إلا عبر الخاص المتجسد، ومن أمثلة المتكلمين على تلك العلاقة: السواد كمفهوم عام، وهو عبارة عن معدوم لا يظهر إلا "محمولاً على الأسود"، وهو الشيء الموجود. كذلك ظهور الهيولى عبر الصورة أو المتشكل من المادة، أو مثال وجود الغابة عبر الأشجار وإلى غير ذلك. يشير الجرجاني إلى هذه العلاقة، بقوله: "والجزء أعرف من الكل لأن العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس"[1]. ويوضح الجرجاني، أيضاً، العلاقة بين الكل والجزء بالمثال التالي، الذي يُشير إلى شيئية العدم، كما ورد عند الشحّام: "أجزاء الدار ليست داراً ويحصل من اجتماعها الدار، أي أجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود (الدار)"[2].

تُشير الأمثلة المذكورة إلى جانب من جوانب فكرة شيئية العدم، لكن الأصل في هذه الفكرة، أن الأشياء الموجودة مسبقة بالعدم، الذي هو الآخر ذوات وكيانات، ينقصها التعبير عن نفسها في عالم الوجود. وبالتالي يقود هذا إلى الحديث عن أصول شيئية العدم التي قال بها يوسف الشحّام، والتي قد نجدها في نظرية "الكمون والمداخلة" لإبراهيم النّظام، وملخصها: إن الوجود خُلق دفعة واحدة، ثم ظهرت أشياؤه بالتدرج "فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها"[3].

يتبع يوسف الشحام أستاذه أبا الهذيل العلاف في تعريفه للكلام(القول)، ثم تبعه فيه تلميذه أبو علي الجبائي، ورد ذلك بقوله: "حروف مفيدة مسموعة مع الأصوات غير مسموعة على الكتابة"[4]. وهذا التعريف ينتصر لفكرة المعتزلة في أن القرآن أو الكتاب ليس كلام الله، بل هو مخلوق من مخلوقاته. ويتبع إبراهيم النظّام، المعروف بدقة العبارة وصياغتها بلغة فلسفية، هذا التعريف من حيث المعنى مع الاختلاف في

[1] - المصدر نفسه، ص٩٧

[2] -المصدر نفسه، ص٩٢

[3] -الفرق بين لفرق، ص ١٢٧

[4] -نهاية الإقدام، ص٣٨١

التعبير: إن الكلام "جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرع أجزاء الهواء فيتموج الهواء بحركته، ويتشكل شكله، ثم يقرع العصب المفروش في الأذن فيتشكل العصب بشكله، ثم يصل إلى الخيال فيعرض على الفكر العقلي فيفهم". أما الأشاعرة فالكلام عندهم ليس الحروف والأصوات بل هو: "معنى قائم بالنفس الإنسانية وبذات المتكلم، وليس بحروف ولا أصوات، وإنما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه ويجيله في خلده. وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلاماً حقيقياً، تردد اهو على سبيل الحقيقة أم على طريق المجاز، وأن كان على طريق الحقيقة فإطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفسي بالاشتراك"[1].

والأشاعرة كفرقة من الفرق الصفاتية يقفون، في معظم القضايا، موقف الوسط بين المعتزلة والمذاهب الصفاتية، فمن جهة أنهم تأثروا بالاعتزال كون شيخهم الأشعري كان معتزلياً حتى الأربعين من عمره، ومن جهة أخرى جنحوا إلى الصفاتية مع تبني مقولات خاصة. وقد خالفوا المعتزلة في القول بخلق القرآن، وعلى نفس المستوى خالفوا الحنابلة في قولهم: "إن ما نقرأه ونسمعه ونكتبه عين كلام الله"، والوسط الذي استحدثه الأشاعرة في هذه المسألة قولهم في حدوث الحروف من الكتاب، وقولهم: "بأن ما نقرأه كلام الله مجازاً لا حقيقة"[2].

من أفكار يوسف الشحّام الأخرى، قوله: في "مقدور واحد لقادرين"، ويعتقد البعض أن هذه الفكرة تُجاري مقولة صفاتية مشابهة، لكن البغدادي يعارض منْ شابه بين القولين، بقوله: "وقد ظن بعض الأغبياء أن قول الشحّام كقول الصفاتية"، ويأخذ قول الشحّام بأنه إثبات لخالقين "يحدثه كل واحد منهما على البدل"، أما الصفاتية ـ القول للبغدادي ـ "يجيزون كون مقدور واحد لقادرين أحدهما خالقه والآخر مكتسب له، وليس الخالق مكتسباً"[3]. لكن أبا معين النسفي، وهو من خصوم المعتزلة أيضاً، يذكر

---

[1] -المصدر نفسه

[2] -المصدر نفسه، ص٣١٣

[3] -الفرق بين الفرق، ص١٦٣

للشحّام في القدرة رأياً قد يصلح رداً على ما ذهب إليه البغدادي في قوله بثنوية الشحّام: "أن القدرة على الشيء قدرة على جميع جنسه وضده، وأن القديم جل جلاله قادر على أفعال عباده، وأن العبد إذا قدر على جنس من الفعل قدر على ما يقدر عليه ربّه من أضداده"[١].

ليست هناك رواية صريحة تفيد في تعيين سنة وفاة يوسف الشحّام غير التي تؤكد أنه كان أصغر تلاميذ أبي الهذيل العلاف، بعد النظّام والفوطي وثمامة وغيرهم، وأنه عاش ثمانين عاماً. وآخر الروايات عنه أنه خرج سالماً من معسكر صاحب الزنج بالبصرة عبر البحر، أو إلى جهة أخرى. ومن المعلومات التي وردت في كتاب "المعتزلة" (القاهرة ١٩٤٧) لزهدي جار الله أنه توفي السنة ٢٦٧هـ، ولعل ذلك كان توقعاً من قبل الباحث المذكور أو منْ أخذ عنه، دون أي سند تاريخي.

يذكر شمس الدين الذهبي في "سير أعلام النبلاء" عناوين كتب الشحّام التالية: "الاستطاعة على المجبرة"، "الارادة"، "كان ويكون"، "دلالة الأعراض"، ويذكر له القاضي عبد الجبار كتاباً في تفسير القرآن.

---

[١]- تبصرة الأدلة، ٢ص٥٨٤

الجبائيان

"رُزقتُ ولداً يخرج من بين فكيه كلام الأنبياء"

أبو علي

عن طريق الجبائيين، أبي علي محمد بن عبد الوهاب وولده أبي هاشم عبد السلام، عاد الاعتزال إلى موطنه الأصلي البصرة، بعد أن ظل مجاوراً لدار الخلافة ببغداد ردحاً من الزمن. فبغداد عاصمة عالمية، آنذاك، وحضور مجالسها والتعلم من شيوخها مُنية كل عالم وهاوٍ، ومنزلة دورها العلمية في الآفاق كما هي المؤسسات الغربية، اليوم، في نفوس الشرقيين.

مَثَلَ الجبائيان مرحلة متأخرة نسبياً من الاعتزال البصري. وقد جمعت مقالات الأب والابن في طائفة واحدة عُرفت بالجبائية. لكن بعض مؤرخي الملل والنحل قصد بالجبائية مقالات أبي علي الجبائي فقط، بينما أُطلق اسم البهشمية على مقالات أبي هاشم. وفعلاً، هناك ما يميز بين الأب والابن في المقالات. فقد عَدّ أبو الحسين الملطي الاختلاف بينهما بتسع وعشرين مقالة، بينما كان أبو علي الجبائي يخالف أستاذه أبي الهذيل العلاف في تسع عشرة مقالة فقط. ومن ضلع الجبائية خرجت الأشعرية إلى الوجود، بعد أن مالَ أبو الحسن الأشعري عن حلقة أستاذه أبي علي الجبائي بالبصرة إلى الصفاتية. وفي الوقت الذي تمكن فيه الأشعري من تأسيس الفرقة المنافسة للاعتزال، في المراحل القادمة، فشل العديد من الذين مالوا إلى فرق أخرى، وظلوا يدورون حول أنفسهم وبين القلائل من مؤيديهم، ومنهم منْ أسلم رأسه إلى السيف والنطع بسبب مقالة تورط في إطلاقها. ولميل الأشعري عن شيخه الجبائي أكثر من رواية وحادثة، معظمها تُناصر التلميذ ضد الأستاذ، وقد انتهت علاقتهما بملاسنات حادة، سنأتي عليها فيما بعد.

اشتغل أبو علي الجبائي، إضافة إلى علم الكلام، في تفسير القرآن، وعلم النجوم أو الفلك، وله مقالات في خلق القرآن، والفناء، وشكل الأرض، وأصل اللغة، إضافة إلى مقالاته الكلامية الأخرى. وكان أبو علي من تلاميذ يوسف الشحّام، أصغر تلاميذ أبي الهذيل العلاف، كما يروى. أما الجبائي الابن فقد تعلم الكلام من الأجواء العائلية، ثم درس على يد كبار النحويين، مثل أبي العباس المبرد، حتى عُرف بأبي هاشم النحوي، تقيةً، في أيام الاعتزال الصعبة ببغداد. وقد قال عنه والده: "رزقتُ ولداً يخرج

من بين فكيه كلام الأنبياء". انفرد أبو هاشم في مقالته بالأحوال، التي أُعتمدت كطريقة من طرق التوحيد المعتزلي في تنزيه الذات الإلهية من الصفات، كذلك تصدى للبغداديين في مسائل كثيرة.

الجبائيان بصريان، ينحدران من قرية جُبّى "من توابع البصرة من جهة الأهواز". وفي العراق أكثر من قرية وموقع بهذا الاسم، فجُبّى قرية قرب هيت غربي العراق، وأخرى بالقرب من بغداد على النهروان. وليس في بالنا أن نؤكد أن جُبىّ عراقية أو غير عراقية، فالشواطئ والرمال متحركة مع حركة الزمن، ولا تعيق نفوذ الفكر الجغرافية ولا اللغات، فالمعرفة إنسانية قبل كل اعتبار، ولكن لا بأس من معرفة الأصول، فهي نافعة في الأوقات الصعبة..

وعن جُبّى ورد في معجم البلدان أنها "في طرف من البصرة والأهواز". ويرى ابن حوقل في "صورة الأرض" وغيره من الجغرافيين: "آخر حدود العراق من البصرة إلى حدود جُبّى". وفضل هذه القرية لم يقتصر على نشأة الجبائيين، فعلى حد رواية ابن خلّكان: "خرج منها جماعة من العلماء". ينتسب الجبائيان إلى حمران بن أبان مولى الخليفة عثمان بن عفان، وكان حاجبه الشخصي، بعد سبيه من عين التمر، لكن النسبة إلى جُبّى غلبت على اسميهما.

ظهرت تطلعات أبي علي الجبائي الكلامية منذ صباه، عندما قادته المصادفة إلى مواجهة عَلَم من أعلام الجبرية آنذاك، يدعى صقر، في مناظرة ظنها الحاضرون غير متكافئة. فقد سأل صقر عن الصبي المُناظر، فقيل له: "غلام من أهل جُبّى". ومن تفاصيل هذه المناظرة، أن الغلام الأبيض (الجبائي) "زج نفسه في صدر صقر، وقال له: اسألك، فنظر إليه صقر وتعجّب من جرأته مع صغر سنه، فقال ما تقول: إن الله تعالى يفعل العدل؟ قال: نعم، قال: أتسميه بفعله العدل عادلاً؟ قال: نعم، قال أتقول إنه يفعل الجور؟ قال: نعم، قال فما أنكرت أن يكون بفعله الجور جائراً، قال: لا يصح ذلك، قال: فما أنكرت أن لا يكون بفعله العدل عادلاً. فانقطع صقر"[1]. وحينها

[1] -فضل الاعتزال، ص٢٨٧

علق الجبري على فشله بقوله لمن حوله: "شاهت الوجوه، هذا صبي يلعب بنا، وهؤلاء يعظمونني"! يعني أصحابه. روى أبو الحسين الملطي في "التنبيه": أن أبا علي الجبائي كان يلتقي بأستاذه الشحّام بالبصرة، قبل خروج صاحب الزنج فيها، "فتعلم منه وخرج لا شبه له، وسهل الجدال على الناس". ولعلّه يقصد بتسهيل الجدال التخفيف من الدقيق والغامض من الكلام. ويذكر آخرون انه بدأ التلمذة صغيراً، "وكان يحفظ جميع ما يجري، ثم يحكيه للشحّام، فيبين له ما يحتمل الزيادة"[1].

من ابرز تلاميذ أبي علي الجبائي كان أبو الحسن الأشعري، والجبائي الابن، وبعدهما ابنته. ذُكرت بابنة الجبائي، التي عدها ابن المرتضى في "طبقات المعتزلة" من الطبقة العاشرة، بقوله: "بلغت في العلم مبلغاً وسألت أباها عن مسائل، فأجاب عنها، وكانت داعية النساء، انتفع بها في تلك الديار"[2]. كذلك يذكرها القاضي التنوخي في "نشوار المحاضرة" عن تنوخي آخر، بقوله: "فلما أعتل أبو هاشم علته التي مات فيها ببغداد، فوجدت أخته، ابنة أبي علي، قلقة عليه، فأخذتُ أطيب نفسها". هذه كل التفاصيل عن المعتزلية الوحيدة المؤرخ لها باقتضاب، وبما أنها كانت داعية النساء، إذاً هناك غيرها من المعتزليات، لكن المصادر تحجم عن ذكر سيرهن وآرائهن.

انقطعت العلاقة بين الأشعري وشيخه، الجبائي، حتى أخذ التلميذ يَحذر من مواجهة أستاذه. كان إعلان القطيعة بينهما في مناظرة حول الأخوة الثلاثة (التقي، والكافر، والصبي)، والتي انتهت بقول الجبائي للأشعري "أنت مجنون"، ورد الأشعري بما يقلل من الهيبة، بقوله: "وقف حمار الشيخ في العقبة"، كناية عن عجز الجبائي أمامه. ومن تلك الساعة أخذ الأشعري يتصيد عثرات شيخه، ويحضر محاضراته متخفياً. ومن ذلك يذكر فخر الرازي في "التفسير الكبير"، بقوله: "إن الشيخ أبا الحسن الأشعري لما فارق مجلس أستاذه أبي علي الجبائي، وترك مذهبه، وكثر اعتراضه على أقاويله، عظمت الوحشة بينهما".

---

[1]-المصدر نفسه

[2]-ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص١٠٩

ويذكر الرازي إحدى المواجهات بينهما، بقوله: "فاتفق يوماً أن الجبائي عقد مجلس التذكير(من مجالس الوعظ والمذاكرة)، وحضر عنده عالم من الناس، فذهب الشيخ أبو الحسن إلى ذلك المجلس، وجلس في بعض الجوانب مختفياً عن الجبائي. وقال لبعض منْ حضر هناك من العجائز: إني أعلمكِ مسألة، فاذكريها لهذا الشيخ، قولي له كان لي ثلاثة بنين..."[١]. ويبدو أن الأشعري أراد إحراج الجبائي في المناظرة ذاتها، وملخصها: أنه اعتبر الأخ التقي في الجنة، والأخ الكافر في النار، والأخ الصبي من أهل السلامة، ولا يمكن أن يتحول أحدهم إلى موقع الآخر، لأن الأمر كان في علم الله. أما الأشعري فقد كشف عن تنصل الجبائي، في حله لهذه المسألة، من القول بنفي القدر وما علاقة ذلك بعلم الله.

ويذكر ابن خلّكان أنه قرأ رواية الرازي المذكورة: "وقد وجدتُ في تفسير القرآن العظيم تصنيف الشيخ فخر الدين الرازي في سورة الأنعام"[٢]. وبدلاً من كلمة عجائز، التي وردت في تفسير الرازي، قرأ ابن خلّكان كلمة نساء، ولعلّ النُساخ قاموا بمهمة التصحيف. والعبرة من ذلك أن النساء كن يحضرن المساجد وأروقة المناظرات الفكرية، بشكل مختلط مع الرجال، وإلا كيف همس الأشعري بأذن امرأة عبر ستار أو حاجز، ويلقنها طيلة حوارها مع أبي علي الجبائي!

التلميذ الآخر، الذي واضب على دروس أبي علي طيلة حياته وخلفه في زعامة الاعتزال البصري، كان ولده أبو هاشم الجبائي. وقد ملّ أبو علي من لجاجته في السؤال والاستفسار منه، ليل نهار، وهناك منْ سمعه يقول له: "لاتؤذنا". فكان يتبعه حتى سرير منامه "وربما سبق أبو علي فأغلق الباب دونه"[٣]. ويستغرب أحد المتكلمين من ذِكر أبي هاشم لوالده بكنيته، وكأنه مجرد صديق، بقوله: "كان أبو هاشم إذا ذكر أبا علي، قال أبو علي، وفعل أبو علي، وكان من أمر أبي علي، وما سمعناه قط قال: الشيخ،

---

[١]-التفسير الكبير، ٧ص ١٩٤، وفيات الأعيان، ٤ص٢٦٨

[٢]-وفيات الأعيان ٤ص٢٦٨

[٣]-فضل الاعتزال، ص٣٠٤، طبقات المعتزلة، ص٩٤

ولا شيخنا، إلا مرة واحدة"[١]. أسفر حرص أبي هاشم على التعلم من أبيه عن قدوة بين العلماء والمتكلمين، حتى وصفه أحدهم، بقوله: "إن هذا العلم كأنه انتهي إليه". وأبو هاشم بدوره أورث أحد أولاده علم الكلام. وصفه المؤرخون من المعتزلة بـ "النجيب"، وعُدَّ من الطبقة العاشرة. وكانت أم أحمد (النجيب) جارية عشقها أبو هاشم، وطلبها من أحد الوجهاء، قائلاً له: "أنا راغب في شيء من البياض، ففهم مراده واشتراها له بثمن كبير". وعلى خلاف هذه الرواية يذكر ابن خلّكان، أن لأبي هاشم ولداً "عامياً لا يعرف شيئاً"، ظنه الوزير ابن عباد عالماً كأبيه، وإعجاباً بأبيه بعث له للاستفادة من علمه وتكريمه، لكنه أبلغ الوزير الحقيقة، بقوله "لا أعرف نصف العلم"، رد عليه ابن عباد "صدقت يا ولدي ألا إن أباك تقدم بالنصف الآخر". وربما تتعلق رواية ابن خلّكان بولد آخر، غير النجيب، من أولاد أبي هاشم.

حاول أبو هاشم تجنب أبواب السلاطين، لكن الحاجة قد تدفع إلى أكثر من هذا. وفي ساعة مراجعة اعترف، بقوله: "قد دُفعتُ إلى الأخذ من هؤلاء السلاطين وأرغب إليهم، وقد كان لوالدي رحمه الله تسعون حصة، آل على نفسه أن لا يخلف علينا شيئاً، وأحوجه ذلك إلى الإخلال بوطنه (البصرة) والخروج إلى بغداد"[٢]. ويذكر القاضي التنوخي في "النشوار": أن الجبائي تمكن من إقناع عامل الخراج بالأهواز، ويبدو أنه من المعتزلة، في ترك عمله الوظيفي، مذكره بموقف جعفر بن حرب من وظيفته الكبيرة آنذاك. قائلاً له: "فيحصل المال عند الجهبذ[٣]، فتخرج إليه الصكاك من ديوانك

---

[١]-نشوار المحاضرة، ٢ ص٢٧٣

[٢]-فضل الإعتزال، ص ٣٠٦

[٣]-كاتب الخراج والمسؤول عن سجله وجبايته من غير العرب، وكان الولاة العرب يفضلون كُتاب الخراج من غير العرب "خوفاً من تجاوزهم على الوارد"(جمال جودة، العرب والأرض في العراق، ص١١١)، وفي ذلك يذكر اليعقوبي في تاريخه (٢ص٢٣٤) قولاً لوالي العراق زياد بن أبيه: "ينبغي أن يكون كُتاب الخراج من رؤساء الاعاجم العالمين بامور الخراج".

وبعلامتك". ويذكر التنوخي أيضاً على لسان عامل الخراج المذكور: أن الجبائي كان يستخدم جاهه في تخفيف ضريبة الخراج عن جماعته، لكنه يشترط عليهم "أن يُضيف كل واحد منهم رجلاً من الفقراء الذين يتعلمون منه العلم طول السنة... ويعود هو فيخرج من ضيعته العشر الصحيح، فيتصدق به على الفقراء من أهل حوز (قرية قريبة من واسط)، قريته التي هو مقيم فيها، وعلى أهل محلته، وكان هذا دأبه في كل سنة... فإذا عاد إلى جُبّى لم يلزم نفسه من خراج ضيعته شيئاً البتة"[1]. تجاوز الجبائي في موقفه من الوظيفة الحكومية شيوخ معتزلة البصرة، بعد عمرو بن عبيد، وكان الأخير قد رفض رجاء أبي جعفر المنصور في تبوء منصب حكومي. وتفيد الروايات أن الموقف الذي اتخذه الجبائي تجاه عامل خراج الأهواز كان قد اتخذه، من قبل، عمرو بن عبيد تجاه صاحبه شبيب بن شيبة عندما قبِلَ منصب والي الأهواز في زمن المنصور "وكان يأتيه من بعد في مجلسه فلا يكلمه غضباً عليه"[2].

ومن طريف ما يُذكر من أخبار أبي هاشم أنه أراد دراسة كتاب سيبويه على يد أفضل منْ يدرسه آنذاك، النحوي أبي بكر مبرمان، وكانت أجور الدراسة مائة دينار، وأبو هاشم لا يملك مثل هذا المبلغ. فقصد إلى مبرمان بوديعة عبارة عن علبة جميلة المظهر، وردت في الرواية باسم (الزنفيلجة)، بعد أن ملأها حجارة وختمها. فقبل النحوي ذلك على أن يأتيه بالأجور حال انتهاء فترة الدراسة. لكن أبا هاشم ماطل مدعياً أن نقوداً ستصله من بغداد، حتى غادر البصرة تاركاً ورقة للنحوي يفوضه فيها فتح الوديعة، واخذ ما فيها بدلاً عن أجور الدراسة، وبعد أن رأى مبرمان النحوي الحجارة قال: "سخر منا أبو هاشم، لا حيّاه الله، واحتال عليّ بما لم يتم لغيره"[3]. ولا ندري، ماذا يُقاس على هذه الحادثة، هل كان المعتزلة يجيزون سرقة العلم؟ لأنه، عندهم، ضرورة واضطرار! أو هو مما يشترك فيه الناس!

---

[1] -نشوار المحاضرة، ١ص٢٢١-٢٢٤

[2] -فضل الاعتزال، ص٢٥٠

[3] -معجم الادباء، ص ٢٥٧٤

وقد نفعت دراسة النحو أبا هاشم على يد أبي العباس المبرد ثم على يد أبي بكر مبرمان ثم على يد أبي الحسن الصائغ، ففي حمية الصراع بين المذاهب أو المدارس الفكرية، يتصرف الأتباع دون حساب حرمة علم أو منزلة عالم وفقيه، في ظل تلك الحمية يغيب الوعي، ولعل شيوخ المذاهب احتفظوا بأشقياء يفيدون في المواجهات الدامية. ومن صراعات تلك الأيام يذكر أن المؤرخ الطبري، الشافعي المذهب، كان يحبس نفسه في منزله تجنباً لشاكسات جمهور الحنابلة، وحصل أن الشرطة كانت تتدخل لحمايته. كان أبو هاشم خلال هذه الصراعات يتستر باسم أبي هاشم النحوي. ويصف القاضي عبد الجبار تلك الأيام، بقوله: "فقد كانت الأيام صعبة يُخاف بها على أصحابنا (المعتزلة)". ويُعبر ابن دريد اللغوي (ت٣٢٣هـ)، كشاهد عيان، عن الصراعات المذهبية والاجتماعية في تلك الأيام بقصيدة طويلة، منها:

أرى الناس قد أغروا ببغي وريبة
وغيٍّ إذا ما ميّز الناس عاقلُ
وقد لَزموا معنى الخلاف فكلهم
إلى نحو ما عاب الخليقة مائلُ"[1]

---

[1]-عبد اللطيف الراوي، المجتمع العراقي في شعر القرن الرابع من الهجرة، ص٦٥، عن ديوان ابن دريد، ص٩٩.

كان ابن دريد أحد المعنيين في تلك الصراعات، فقد قال فيه ابراهيم بن نفطويه مالا يُليق (معجم الادباء، ١ص٣١٣):

أبن دريد بقرة وفيه لؤم وشره
قد ادعّى بجهله جمع كتاب الجمهرة
وهو كتاب العين ألا أنه قد غيرّه

وقد رد عليه ابن دريد بقوله:

لو أنزل الوحي على نفطويه لكان ذاك الوحي سخطاً عليه
أحرقه الله بنصف اسمه وصير الباقي صراخاً عليه

ومن أخبار الصراع بين المذاهب والفرق في تلك الفترة أيضاً، ومثالها بين المتصوفة والمعتزلة، يسوق القاضي التنوخي في "نشوار المحاضرة" رواية تفيد أن أبا علي الجبائي كان سبباً في هجرة أبي المغيث الحسين الحلاج من الأهواز، حيث كان يستظلُ به أصحابه هناك. تقول الرواية: "لما افتتن الناس بالأهواز وكورها بالحلاج، وما يخرجه لهم من الأطعمة والاشربة في غير حينه، والدراهم التي سّماها دراهم القدرة، حُدث أبو علي الجبائي بذلك، فقال: "إن هذه الاشياء محفوظة في منازل، يمكن الحيل فيها، ولكن أدخلوه بيتاً من بيوتكم، لا منزله هو، وكلفوه أن يخرج منه خرزتين سوداء وحمراء، فإن فعل فصدّقوه. فبلغ الحلاج قوله، وإن قوماً عملوا على ذلك، فخرج عن الأهواز". وهناك أخبار أخرى عديدة يوردها القاضي التنوخي، تفيد التعريف بحقيقة الوضع المضطرب آنذاك، ففي تلك الفترة كان القول بخلق القرآن محرماً، ويقود صاحبه إلى الحبس، أو القتل على يد أتباع المذاهب الأخرى.

بعد وفاة الجبائي الأب سادت في الاعتزال البصري مقالات أبي هاشم، ولم يظهر، بعده، منْ يحل مكانه، فكل خلفائه كانوا أتباعاً. كذلك ان البهشمية حصلت على دعم خاص من وزير آل بويه الصاحب بن عباد، فقرت في المجالس الفكرية. وفي هذا الصدد يقول البغدادي: "أكثر معتزلة عصرنا على مذهبه (أبي هاشم) لدعوة ابن عباد إليه"[١].

ورغم الصلة بين الأب والابن إلا أن الاختلاف بين الجبائيين كان بائناً في العديد من المسائل، وربما فاق خلافهما مع الآخرين، مما جعل أبو هاشم ينفرد، في حياة والده، بمقالة الأحوال التي تقابل المعاني عند معمر السُلمي. أما الجبائي الأب فقد ظل بعيداً، عن هذه المقالة، متوافقاً مع شيوخه البصريين. ولجماً لكثرة التقولات في الخلاف بين الأب والابن قيل نظماً:

يقولون بين أبي هاشم وبين أبيه خلاف كبير
فقلتُ وهل ذاك من ضائر وهل كان ذلك مما يُضير

---

[١]-الفرقُ بين الفرقِ، ص١٦٩

فخلوا عن الشيخ لا تعرضوا لبحر تضايق عنه البحور
فأن أبا هاشم تلوه إلى حيث دار عنه يدور
ولكن جرى في لطيف الكلام كلام خفي وعلم غزير

كانت المصادر التي وثقت مقالات الجبائيين قريبة على الحدث وملمة بالتفاصيل، مثل "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" لأبي الحسن الأشعري، رغم أن الأخير تجاهل مقالات أبي هاشم تجاهلاً كاملاً، مع معاصرته وزمالته له في الدراسة على أبي علي. ومن الكتب الغنية بمقالات الجبائيين كانت مؤلفات القاضي عبد الجبار: "المغني في أبواب التوحيد والعدل"، و"شرح الأصول الخمسة"، و"المجموع المحيط بالتكليف". كذلك وثق المعتزلي أبو رشيد النيسابوري في "مسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين" عدد كبير من مقالاتهما. والمعروف عن النيسابوري أنه تحول من المدرسة البغدادية إلى البصرية عن طريق القاضي عبد الجبار. كذلك يهتم القاضي أبو علي المحسن التنوخي في أخبار الجبائيين، ومن أخباره هناك غير المكرر في المصادر الأخرى، ومما يُستغرب له أن المراجع الحديثة خالية من رواياته، والتي هي روايات شاهد عيان، إضافة إلى أنه معتزلي الهوى. ومن مصادر مقالات الجبائيين الاخرى روايات المفسرين، من منتفعين ومنتقدين، بما نقلوه من تفسير أبي علي الجبائي. ويُضاف إلى تلك المصادر ما أرخه مؤرخو الملل والنحل لمقالاتهما.

في تفسير القرآن، يقول السيوطي في "طبقات المفسرين" عن أبي علي الجبائي: "له مقالات مشهورة وتصانيف وتفسير"[1]. كذلك يذكر السيوطي للجبائي الابن تفسيراً للقرآن، بقوله "رأيت جزءاً منه"[2]. ومما لا شك فيه، أن للمعتزلة حضوراً في هذا العلم ولكن بطريقتهم العقلية، وبما يؤكد مقالتهم في خلق القرآن، لهذا كان التأويل هو الطريقة المثلى، لديهم، في التفسير. على سبيل المثال لا الحصر، يفسر أبو علي الجبائي الآية: "وهو الذي أنزل من السماء ماء" بتأويل يؤكد فيه السلم الطبيعي في عملية نزول

---

[1] -طبقات المفسرين، ص٨٨

[2] -المصدر نفسه، ص٨٩

المطر. يقول: "إنه تعالى ينزل الماء من السماء إلى السحاب، ومن السحاب إلى الأرض، لأن ظاهر النص يقتضي نزول المطر من السماء، والعدول عن الظاهر إلى التأويل". ويُضيف الجبائي إلى تفسيره لتلك الآية: "إن البخارات إذا ارتفعت وتصاعدت تفرقت، وإذا تفرقت لم يتولد منها قطرات الماء، بل البخار إنما يجتمع إذا اتصل بسقف متصل أملس كسقوف الحمامات المزججة. أما إذا لم يكن كذلك لم يسلْ منه ماء كثير، فإذا تصاعدت البخارات في الهواء، وليس فوقها سطح أملس متصل به تلك البخارات، وجب أن لا يحصل منها شيء من الماء". واجه تفسير الجبائي انتقادات عديدة منها ما ورد على لسان المؤرخ والمفسر ابن كثير، بقوله: "وللجبائي تفسير حافل مطول، له فيه اختيارات غريبة في التفسير، وقد رد عليه الأشعري فيه وقال: وكأن القرآن نزل في لغة أهل جُبّى"[1]. ويرى الشريف المرتضى، الذي له خلاف مع الاعتزال، في تفسير أبي علي الجبائي "بعض النظر"[2]، مثل تفسيره لآية الوأد، جاء ذلك بقوله: "وجدتُ أبا علي الجبائي وغيره يقولون إنما قيل لها موؤدة لأنها ثقلت بالتراب الذي طرح عليها حتى ماتت"[3]. ولعلّ في سياق تفسير أبي علي لآيات اجتناب الخمرة يورد التنوخي رأياً في شرب النبيذ، بقوله: "في مسألة أملاها في تحليل النبيذ، مشهورة، إلى أن الأصل في الأشياء، أنها على الإباحة، إلى أن يثبت خطرها. فلما كان العقل لا يدل على تحريم النبيذ، ولم ينقطع العذر عن تحريمه، وجب أن يكون على الأصل من الإباحة... ثم نصر ذلك، بأشياء أوردها، واعترض أدلة المحرمين له، وبين فسادها"[4]، وفي نفس المصدر يواصل التنوخي الحديث عن تحليل النبيذ، بقوله: "وأصحاب الحديث، والحفاظ، يقولون: إنه لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم، حديث في تحريم النبيذ، ولا في تحليله"

[1]-البداية والنهاية، ١١ص١٣٤

[2]-الامالي، ٤ ص١٩٥

[3]-المصدر نفسه

[4]-نشوار المحاضرة، ٣ص١٤٣

في خلق القرآن، حاول أتباع أبي هاشم الجبائي أن يجدوا شرعية تاريخية لهذه المقالة، فسأله أحدهم: "هل فيها خلاف في أيام الرسول والصحابة"؟ نفى أبو هاشم ذلك، محدداً حدوث الاختلاف حولها، في هذه المسألة، في عصر أبي حنيفة النعمان، بقوله: "في أيام الرسول وأيام الصحابة كان الناس على قولين، فمن يؤمن بالرسول يقول في القرآن: انه فعلك يا محمد، وأنت بفصاحتك تورده علينا. وقال آخرون: بل هو من فعل الله، فلمَ من فعل محمد؟ بيّن أن هذا الخلاف حادث ويقال: انه حدث في أيام أبي حنيفة وأصحابه، أنكروا ذلك على منْ قاله"[1]. ومعلومة أبي هاشم موافقة بإطارها العام للمصادر التاريخية، التي أشارت إلى الجعد بن درهم ومن بعده الجهم بن صفوان، في مبادرة قولها، وكلاهما من معاصري أبي حنيفة، ويُقال إن الأخير اعتقدها، ثم تراجع بضغط من فقهاء عصره، وصل الأمر إلى محاكمته واستتابته، وقد تمت الإشارة إلى ذلك سلفاً. ويسخر أبو علي الجبائي من ازدواجية الذين يرفضون مقالة خلق القرآن، بينما يقرون حدوثه، بقوله: "منْ يقول بحدوث القرآن وينكر أن يكون مخلوقاً، لأنه ظن أن الخلق معناه إنه حيوان يجوز عليه الموت"[2]. ومصدر هذه العبارة كان بهلول القاضي، عندما قال ساخراً من الجعد بن درهم: "أحسن الله عزاءك في قل هو الله أحد، فأنها ماتت! قال: وكيف تموت؟ قال: لأنك تقول: أنها مخلوقة، وكل مخلوق يموت"[3]! لكن الجبائي استعملها هذه المرة في وضع آخر.

لم تختلف المقالة الجبائية في خلق القرآن عن مقالات الاعتزال الأخرى، وإن اختلفت التعليلات. فأبو علي يعتبر "القرآن كما هو قائم في اللوح المحفوظ، قائم بكل مصحف، كُتب فيه"[4]. وهذه المقالة وردت عند البغداديين، عندما اعتبروا؟ القرآن هو حكاية عن الكتاب في اللوح المحفوظ، وفي كل الأحوال هو فعل لله لا صفة له. والاختلاف، في

---

[1] -فضل الاعتزال، ص١٥٧

[2] -المصدر نفسه، ص ١٥٩

[3] -سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ٢٩٣

[4] -تبصرد الأدلة، ١ ص٤٠٦

التعليل، كان أيضاً في داخل الجبائية نفسها. ففي هذا المجال يذكر أبو معين النسفي في "التبصرة": عند أبي هاشم" الكلام لا يكون من جنس الصوت، والخلاف بينه وبين أبيه أن أباه زعم أن الكلام إذا كُتب فهو حروف وكلام، وإذا قرئ فهو حروف وصوت وكلام، فإذا كُتب ليس بكلام، وإنما يكون كلاماً إذا قرئ وقيل".

في علم الله، يرى أبو علي الجبائي: "أن الله لم يزل عالماً (أزلي العلم) الأشياء والجواهر والأعراض، وأن الأشياء تُعلم أشياء قبل كونها (ظهورها للوجود)، وتسمى أشياء قبل كونها، وأن الجواهر تُسّمى جواهر قبل كونها، وكذلك الحركات، والسكون، والألوان، والطعوم، والاراييح، والارادات"[1]. كذلك يرى، برواية الأشعري: "أن الله لم يزل عالماً بالأشياء في أوقاتها، ولم يزل عالماً أنها ستكون في أوقاتها، ولم يزل عالماً بالأجسام في أوقاتها، وبالمخلوقات في أوقاتها، ويقول: لامعلوم إلا موجود، ويُسمي المعدومات معلومات، ولا يُسمي أشياء إلا إذا وجدت، ولا يُسميها أشياء إذا عُدمت". الملاحظ أن هناك تناقضاً صارخاً بين المقالتين، فمن جهة أنه يرى العلم بالأشياء قبل كونها، ومن جهة أخرى يرى العلم بها في أوقاتها، بمعنى عند كونها أو وجودها، وهذا ما ذهب إليه هشام الفوطي في مقالة علم الله. لا يلتفت عبد الرحمن بدوي في "مذاهب الإسلاميين" (١ص٢٩٢) لمثل هذا التناقض في المقالة الجبائية، وإنما التفت إلى تناقض آخر في قول الجبائي التالي: "إن الله لم يزل عالماً بالأشياء، والأشياء تُعلم أشياء قبل كونها" ثم إنكاره لمن يقول: "الاشياء قبل كونها... هذه عبارة فاسدة، لأن كونها هو وجودها ليس غيرها. فإذا قال القائل: الأشياء أشياء قبل كونها، فكأنه قال: أشياء قبل أنفسها"[2]. يبدو التناقض هنا ليس بالفكرة بقدر ما هو في التعبير عنها، وواضح أن محل التناقض كان بين العلم بها وهي معدومة (قبل كونها)، وبين عبارة العلم بها عند وجودها (في أوقاتها). لكن بدوي يستدرك ويحتمل وجود تحريف في رواية الأشعري، أو سوء تعبير.

---

[1] -مقالات الاسلامين، ص١٦١

[2] -المصدر نفسه، ص١٦٢

في الحركة، يرى الجبائي: "أن الحركات والسكون أكوان (وجودات) للجسم، والجسم في حال خلق الله له ساكن". ويأتي بمقالة الحركة الخفيفة، وربما هي نفسها حركة الاعتماد (الخفية)، حسب تفسير علي سامي النشار (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١، ص٤٣٠). يقول الجبائي في الحركة الخفيفة: "إن للحجر في حال انحداره وقفات (سكون)، وكان يقول إن القوس الموترّة فيها حركات خفيّة، وكذلك الحائط المبنيّ، وتلك الحركات هي التي تولدّ وقوع الحائط، والحركات التي في القوس والوتر هي التي تولد عنها انقطاع الوتر"[١]. وبأثر أبي الهذيل العلاف ذهب أبو علي إلى القول: "إن يتحرك المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء. وأن يحرك الله سبحانه العالم لا في شيء".

ومن اللافت للنظر، ما فسر به حسين مروة عبارة: "عن شيء و إلى شيء" بعلاقتي المكان والزمان، ويستنتج من ذلك التلازم الأزلي بين الثلاثي: المادة والمكان والزمان. ورد ذلك في تأويل مروة لقول النظام في استحالة "أن يتحرك المتحرك لا في شيء ولا إلى شيء" بقوله: "فهذا القول يعني إذن أن المادة لا يمكن أن تكون خارج المكان، لا في شيء، وخارج الزمان، لا إلى شيء... يستنتج من ذلك أن النّظام ينتهي بهذا الرأي، في إطاره التاريخي الخاص، إلى نظرة تحمل نواة نزعة مادية ديالكتيكية تتجه إلى القول باستحالة فصل المادة عن المكان والزمان أولاً، وباستحالة فصل كل من المكان والزمان عن الآخر ثانياً"[٢].

صحيح إن هناك إيماءات لمسائل ديالكتيكية في فلسفة عدد من شيوخ الاعتزال، منها آراء إبراهيم النظّام الفلسفية كمقالة: الحركة المطلقة ونسبية السكون، وطباع الأشياء في خلق أعراضها، ووجود المتضادات في داخل الشيء. لكن في هذه المسألة بالذات نجد عدم الدقة في التأويل المذكور، فعبارة في شيء و إلى شيء، كما وردت عند المتكلمين أو المعتزلة، لا تعني علاقتي المكان والزمان وتلازمهما مع المادة، لسبب بسيط، هو أن هؤلاء المتكلمين استعملوا مصطلح المكان، أو عبروا عنه أحياناً بالمحل، وكذلك استعملوا

---

[١]-المصدر نفسه، ص٢٢٢

[٢]-النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ١ص٧٤٩

مصطلح الزمان، فما منعهم من ذكر العلاقة المكانية والزمانية بصريح اللفظ! كذلك فإن فكرة التلازم بين المادة، والحركة، والمكان، والزمان لم يتم التوصل لها فلسفياً إلا بعد جهود ونتائج العلوم الطبيعية في قراءة ظواهر الكون. وهذه مناسبة أن نعترف في خطأ فهم هذه المقالة، دون تدقيق، الذي ورد في كتابنا (مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، دار النبوغ، بيروت ١٩٩٤). وقد نجد عند الأشعري التفسير المطلوب لعبارة "لا عن شيء"، بقوله: "فزعم كثير من المتكلمين، منهم الجبائي وغيره أن الجسم إذا كان مكانه متحركاً فهو متحرك وهذه حركة لا عن شيء"[١]، بمعنى أنه غير متحرك بذاته. ولعلّ المقصود في عبارة "في شيء" هو حركة الشيء في مكانه حيث يستقر، و"إلى شيء" هو انتقاله في المكان.

وحول معنى الحركة هل هي انتقال أم زوال، يذكر الأشعري أنه اعترض على الجبائي في قوله عن الحركة أنها الزوال، على اعتبار "أن الحركة المعدومة تسمى زوالاً قبل كونها، ولا تُسمى انتقالاً". فقلتُ (الأشعري) له: "فلم لا تُثبت كل حركة انتقالاً، كما تثبت كل حركة زوالاً؟ فقال: أن حبلاً لو كان معلقاً بسقف، فحركه إنسان لقلنا: زال وأضطرب وتحرك، ولم نقل أنه انتقل، فقلتُ له: ولم لا يُقال انتقل في الجوّ، كما قيل تحرّك وزال وأضطرب؟ فلم يأت بشيء يوجب التفرقة"[٢]. ورغم التقارب، في ظاهر المعنى، لكن الزوال يبقى غير الانتقال، فعند الانتقال يتحول الشيء من حالة إلى حالة أخرى أو من مكان إلى مكان آخر، أما الزوال، الذي يقصده الجبائي، فيطلق على "الذي يتحرك في مشيته كثيراً، وما يقطعه من المسافة"(القاموس المحيط). وبهذا يكون الجبائي، من الناحية اللغوية، محقاً في عدم إثبات كل حركة انتقالاً. كذلك يرى الجبائي أن الحركة من الأعراض الفانية، بقوله: "الحركات كلها لا تبقى، والسكون على ضربين: سكون الجماد وسكون الحيوان، فسكون الحيّ المباشر الذي يفعله في نفسه لا يبقى، وسكون الموات يبقى".

---

[١]-المصدر نفسه، ص٣٢٢

[٢]-مقالات الاسلاميين، ص٣٥٥-٣٥٦

طرح الجبائيان ما نسميه بمقالة "الفناء الكلي"، وهي، حسب رواية البغدادي في"الفرق بين الفرق": "أن الله تعالى إذا أراد أن يفني العالم خلق عرضاً لا في محل، يفني به جميع الأجسام والجواهر، ولا يصح في قدرة الله تعالى أن يفنى بعض الجواهر مع بقاء بعضها". أما رواية الأشعري فتقول: "وقال الجبائي: فناء الجسم يوجد لا في مكان، وهو مضاد له ولكل ما كان من جنسه". كذلك يُذكر أن أبا هاشم أثبت"الفناء بمعنى يُضاد الجواهر، لأن الأجسام باقية لا تُعدم لذاتها، ولا للفاعل، لأن الفاعل شأنه التأثير لا عدمه"[١]. لكن الذي يجعل الثقة، متوفرة، في رواية البغدادي ما ذكره المعتزلي البصري أبو رشيد النيسابوري في دفاعه عن مقالة الجبائي المذكورة: "أن الجواهر بما بيننا، جنس واحد، وما يُضاد بعضها في الجنس يُضاد سائرها، فإذا وجد الضد، فليس بأن يَفْني بعضها أولى من أن يفني سائرها، فيجب أن يفني الجميع"[٢].

كان تعليل النيسابوري رداً على مقالة البغداديين بالفناء الجزئي، والتي تقول: "إن يفنى بعض الجواهر مع بقاء البعض". ومع أن الفناء عند الجبائيين يخص الجواهر فقط، لكنهم عدّوا: الصوت، والآلام، والحركات، والفكر، والإرادات وغيرها من الأعراض الفانية. أما الأعراض الباقية فمنها: الحرارة، البرودة، الرطوبة، اليبوسة، الاعتماد (القوة أو الحركة الخفية)، التأليف، الألوان، الحياة، القدرة، العلوم، والاعتقادات والكلام. لكنه ليس هناك تمييز، لديهم، بين بعض المتماثلات من الأعراض، مثل العلوم والفكر، والصوت والكلام. مع علمنا أن ابا هاشم أعتبر الكلام من جنس الصوت.

وعلى خلاف قاعدة المعتزلة البصريين، وقبلهم الجهم بن صفوان "الفكر قبل ورود السمع" يورد النسفي في "التبصرة" معارضة أبي هاشم لهذه القاعدة، بقوله: "أن لا دلالة في العقل على وحدانية الصانع، وإنما عرفنا أن الصانع واحد بدلالة السمع دون العقل". إن صحت هذه الرواية عن أبي هاشم فان ذلك بمثابة ميل إلى مقالة ضرار بن

[١]-الطوسي والحلي، كشف الفوائد في شرح العقائد، ص١٠٢

[٢]-مسائل الخلاف، ص٨٨

عمرو، في أولوية النص على الفكر. وبطبيعة الحال، فإن ذلك لا ينسجم مع مجمل مقالات الاعتزال العقلية. ولأهمية المسألة، نقرأ ما كتبه النشار في"نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام" شارحاً القاعدة العقلية عند جهم والمعتزلة: "أن العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وقبح وفساد وحسن، والعقل هو الذي يفعل هذا قبل نزول الوحي". ومن المفيد التذكير بما سلف القول: أن قاعدة "الفكر قبل ورود السمع" أسفرت عن فكرة المعارف الضرورية أو المعرفة اضطراراً، كما وردت عند ثمامة بن أشرس وأبي عثمان الجاحظ.

ومن اهتمامات أبي علي الجبائي الأخرى أنه كان شغوفاً بعلم النجوم أو الفلك، سواء كان في متابعة مواقع النجوم أو علاقتها بالأخبار وأحوال الناس. وفي هذا المجال يذكر القاضي التنوخي في "نشوار المحاضرة": "كان أبو علي من أحذق الناس بالنجوم"، أشار إلى أنه كان يستخدم آلة الاصطرلاب المعروفة في رصد الكواكب. ومن خلال كثرة استشارته بتفسير الأحلام، يبدو أنه كان مفسراً من وزن ابن سيرين بالبصرة، وهذه بدعة جديدة في أن يكون معتزلي عارفاً فيما يحدث من الأحداث عن طريق تفسير الرؤيا، فذلك يتعارض مع ما يتعصبون له في مقالة نفي القدر. ومن طريف ما يرويه القاضي التنوخي، من أن أحد الظرفاء، المغرضين، سأل أبا علي، بقوله: "رأيت ذكرك قد طال حتى بلغ إلى عنقك، ثم تطوق عليه دفعات"، فأجابه أبو علي بما قصد إليه في رؤياه: "أنا رجل يطول ذكري على ذكر الناس مقدار ما رأيت من طول ذكَري". كذلك يروي التنوخي، أن أحد المتكلمين أراد الانصراف من مجلس أبي علي، فاعترضه بالقول: أن المنجمين يقولون إنه أن سافر في مثله غرق، فأقم إلى يوم كذا وكذا". لكن المتكلم احتج بمنطق معتزلي: "أيها الشيخ مع ما تعتقده في قولهم، كيف تجيء بهذا؟".

يختلف الابن عن الأب في تعريفي التوهم والعلم، فالتوهم عند أبي علي غير الاعتقاد، وعند أبي هاشم هو اعتقاد مخصوص. وعن هذا الاختلاف يقول القاضي عبد الجبار: "فعند شيخنا أبي علي أنه (التوهم) جنس برأسه سوى الاعتقاد، وهو الصحيح، وعند الشيخ أبي هاشم المرجع به إلى اعتقاد مخصوص"[1]. اعتبر القاضي عبد الجبار،

[1] -شرح الاصول الخمسة، ص٣٩٥

رغم موافقته له في كل مقالاتـه، تعريـف أبـي هاشـم للتوهـم "فاسـداً". ولكـن هـل كـل الاعتقادات تعبر عن حقائق مُسلَّم بها، حتى يخرجها أبو علي، بجملتهـا، مـن دائـرة التوهم؟! ولماذا لا تكون الأوهام عقائد في رؤوس متوهميها؟ إذاً يصح أن يُرجع التوهم إلى اعتقاد لكنه "مخصوص" على حد قول أبي هاشم.

كذلك اختلف الجبائيان في ماهية العلم، هل هو "اعتقاد الشيء على مـا هـو بـه عـن ضرورة أو دليل" حسب قول أبي علي، أم هو "اعتقاد الشيء على ما هو به مع سـكون النفس إليه"، أو بعبارة أخـرى "الشـيء سـيكون". يبـدو مـا ذهـب إليـه الجبائيـان في تعريف العلم هو ردهما على مقالة أبي القاسم الكعبي في العلم "اعتقاد الشيء على ما هو به". والأشاعرة يطرحون تعريفاً أخر للعلم يستبدلون فيـه الاعتقـاد بالمعرفـة، ورد ذلـك على لسان ابن فورك: "معرفة العلـوم علـى مـا هـو عليـه"[1]. ويربـط أبـو معـين النسـفي في"التبصرة" بين تعريف أبي علي الجبائي وموقف المعتزلة من إقرار المعجزات. وبصريح العبارة، يتهم النسفي الجبائي الأب بعدم إقـرار حـدوث المعجـزات، ورد هـذا الاتهـام بقوله: "لأن خبر المؤيد بالمعجزة دليل يوجب العلم، ومع ذلك لم يجعل هو هذا الاعتقاد علماً".

طرح أبو هاشم الجبائي مقالة الأحوال مقابل مقالة المعاني لمعمر بن عباد السُلمي، وقد وردت مفصلة عند الحديث عن السُلمي. ولا بأس من التذكير بها على برواية الأشـعري في "المقالات": "إن الباري عالم بعلم وإن علمه كان علماً له لمعنى والمعنـى كـان لمعنـى لا إلى غاية، وكذلك كان قوله في سائر الصفـات". كـان هـدف مقالـة المعـاني هـو تحديـد العلاقة بين الذات الإلهية والصفات. وفي مقابلة الأحوال بالمعاني يقول البير نصرى نادر في "فلسفة المعتزلة": "وجد أبو هاشم بن الجبـائي أن في المعـاني تسلسـلاً لا نهايـة لـه، وأنها لا تفي بالغرض الذي من أجله لجأ معمر إليها، لذلـك اسـتبدلها الجبـائي الابـن بالحال".

---

[1] -الحدود في الاصول، ص١

لقد شغلت مقالة الأحوال العديد من المؤرخين والمتكلمين، وصرفوا جهوداً كبيرة في تفسيرها والكلام حولها، وكأنها أجابت عن السؤال العصي في العلاقة بين الذات والصفات، والوجود والعدم، حتى مال لها بعض الصفاتية. يُلخص الشهرستاني في "نهاية الإقدام" أحوال أبي هاشم بقوله: "كل حكم لعلة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحياة عند أبي هاشم، كون الحي حياً، عالماً، قادراً، مريداً، سميعاً، بصيراً، لأن كونه حياً وعالماً يعللّ بالحياة والعلم والقدرة والإرادة. وكل ما يشترط في ثبوته الحياة، وتسمى هذه الأحكام أحوالاً، وهي صفات زائدة على المعاني التي أوجبتها".

يقول فخر الرازي في كتابه "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين" إن أحوال أبي هاشم: "صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم". ويعلل نصير الطوسي في "كشف الفوائد في شرح العقائد" ظهور مقالة الأحوال بقوله: "مشايخ المعتزلة يقسمون الثابت إلى موجود ومعدوم، وواسطة بينهما تسمى الحال... فهي صفة ثابتة لموجود، لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالمعلومية ولا بالمجهولية، تُعلم الذات عليها". ويضيف الطوسي على تعليله السابق: "وأبو هاشم من المعتزلة، يقول بصفة زائدة على هذه الصفات بها يمتاز الصانع عما يشاركه في مفهوم الذات، وهذه الصفات، ويسميها صفة الإلهية، ويقول هو وأصحابه: إن هذه الصفات جميعاً أحوال لا موجودة ولا معدومة، بل وسائط بين الوجود والعدم، إلا الإرادة، فإنها موجودة ومحدثة، وهي عرض لا في محل، يحدثها الله، وبحدوثها تحدث الموجودات". وفي نفس المصدر السابق يعلل العلامة الحلي دوافع أبي هاشم في القول بالصفة الزائدة أو الحال: "لأن الذوات عنده متساوية، وصفة القادرية والعالمية (من العلم) والحيية (من الحياة) والموجودية التي هي أحوال مساوية لأحوالنا، فلا يقع الامتياز لها، فلا بد من مائز غيرها، وهي الحالة الخامسة (بعد القدرة والعلم والحياة والوجود) ويسميها صفة الإلهية وهي صفة غير معلومة".

ويذكر الشهرستاني هذه الصفة، بقوله: "واثبت حالة أخرى توجب هذه الأحوال". ولا يرى الشهرستاني في "نهاية الإقدام" من اختلاف بين الأحوال والصفات إلا في

الإثبات والنفي: "إن الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، والصفات موجودة ثابتة قائمة بالذات". ثم يطابق بين أحوال أبي هاشم والاقانيم في المسيحية، ورد ذلك في قوله: "ويلزمهم مذهب النصارى واحد بالجوهرية (الله) ثلاثة بالاقنومية (الأب والابن وروح القدس) ولا يلزم ذلك التناقض مذهب الصفاتية". ومن عبارة الشهرستاني الأخيرة نفهم أن المثلث المسيحي ما هو إلا صفات للذات الإلهية. كذلك يذهب أبو معين النسفي في "التبصرة" إلى عدم الجدوى من مقالة الاحوال: "أقرار ثبوت القدرة وكذا العلم فالفعل دليل الحال والحال دليل العالم". وعلى أية حال، إن أبا هاشم الجبائي قصد من مقالة الأحوال تأكيد نفي الصفات بطريقته، على أن تكون للذات الإلهية أحوال لا صفات. فهناك أحوال كحالة علم وقدرة وحياة، لا صفات علم وقدرة وحياة. ولعلّ أبا هاشم أخذ الناحية المنطقية بنظر الاعتبار في الحدود بين الصفات والأحوال. فمن المعروف أن الصفة تتبع الموصوف، فان كان قديماً تكون قديمة وان كان محدثاً تكون محدثة، لكن الأمر مختلف بالنسبة للحال.

وتبدو الصلة اللامباشرة، التي حدد بها أصحاب المعاني وأصحاب الأحوال العلاقة بين الذات والصفات، استبعاد الصلة المباشرة التي ذهب إليها أبو الهذيل العلاف في إلحاق الصفة بالذات، فكان قوله: عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هو هي، وحي بحياة هو هي وإلى آخره. وعن تأكيد أن الحال لا تحل محل الصفة فقط، بل تؤدي مهمة نفي معاكسها أيضاً في هذا المجال يروي النسفي في "التبصرة" عن أبي هاشم وأتباعه: "أن دلالة الفعل على أن الفاعل عالم، قادر دلالة على أن له حالاً، لكونه عليها قادراً، وأن له حالاً لكونه عليها كان عالماً، وأنه بهاتين الحالتين فارق ما ليس بعالم ولا قادر". ومن المعروف أن نفي معاكس الصفة، كما ورد عند إبراهيم النظام، هو حجة أخرى لدى المعتزلة في تعطيل الصفات، إضافة إلى حجتهم في تنزيه الذات من شريك في القدم، لأن القادر عكسه العاجز، والعالم عكسه الجاهل، والحي عكسه الميت وهلمجرا.

وقبل ختام الحديث عن أحوال أبي هاشم، التي لم يتفق معه عليها والده، من المفيد معرفة موقف الآخرين منها، يذكر الشهرستاني في "نهاية الإقدام": "اعلم أن المتكلمين قد اختلفوا في الأحوال نفياً وإثباتاً... نفاها أبوه الجبائي، وأثبتها القاضي الباقلاني (أشعري)، بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة غير ما ذهب إليه، ونفاها صاحب مذهبه الشيخ أبو الحسن الأشعري وأصحابه، وكان إمام الحرمين (أشعري) من المثبتين في الأول والنافين في الآخر".

توفي أبو علي الجبائي السنة ٣٠٣ هـ يذكر النديم في "تكملة الفهرست" أنه أوصى ولده أبا هاشم أن يدفنه في الموضع الذي توفي فيه، وهو منطقة "عسكر كرم" من الأهواز، لكن أبا هاشم، خالف الوصية، وحمله إلى جُبّى بالبصرة، حيث مسقط رأسه وبستانه الذي يضم نخيله ورفاة زوجته، وبعض أصحابه من المتكلمين.

من مؤلفاته: كتاب "الأصول"، "التعديل والتجوير"، "الاجتهاد"، "الصفات"، "التفسير الكبير"، "النقض على أبن الراوندي"، "الرد على المنجمين"و "مَنْ يكفر ومَنْ لا يكفر" وغيرها.

أما ولده فقد توفي السنة ٣٢٣هـ، ودفن في مقبرة الخيزران ببغداد (مقبرة في الاعظمية ما زالت قائمة، حيث ضريح الإمام أبي حنيفة النعمان). وقد ذكرت المصادر أن المتكلمين حملوا الجنازة في يوم مطير، واتفق في الساعة ذاتها أن يحمل النحويون جنازة أبن دريد، إلى المقبرة نفسها، فقال أحدهم: "فبكينا على الكلام والعربية طويلاً ثم افترقنا"[١].

ولعلّ هناك من المبالغة فيما ذكره الملطي في"التنبيه" حول تركة أبي هاشم الفكرية أنها كانت مائة وستين كتاباً. منها: "الجامع الكبير"، "الأبواب الكبير"، "الإنسان"، "العرض"، "المسائل العسكريات" (نسبة إلى عسكر كرم)، "النقض على ارسطو"، "الطبائع والنقض على القائلين بها"، و"الاجتهاد". لم يظهر كتاب واحد من كل هذه الثروة.

---

[١] -تاريخ بغداد، ١١ ص٥٦

بَغْـــــدَادْ

"عين العراق، وان نسيمها أرقُ من كل نسيم"

بعض الفضلاء (معجم البلدان)

قيل في اسم بغداد البستان ومالكه، أو الصنم وعابده المخصيّ. وسميت مدينة السلام، والسلام هو الله، وبالتالي فهي مدينة الله. وحاول أن ينتصر المنصور لاسم دار السلام لكن الماضي لم يمكنه من ذلك، فظلت كما هي بغداد! ومن نفحات هذا الماضي، قيل إن المنصور شيد دار حكمه المدورة على أنقاض مدينة دارسة، أمر أحد ملوك الفرس بتركها دون مساسها بكلماته: "هلدوه رروز" أي خلوها بسلام، لهذا آثر المنصور تسميتها بمدينة السلام.

إن اقتران بغداد بشخص ما سواء كان مالك بستان أو عابد صنم سهلَ على المنصور في أن يستحوذ على تاريخها، ويختزلها إلى دار عظيمة ذات أربعة أبواب: باب خراسان عيناً على الشرق، وباب الكوفة عيناً على الغرب، وباب البصرة عيناً على الجنوب، وباب الشام عيناً على الشمال، حيث الجهات الأربع، وما يتعلق بها من عداوة أو صحبة مع العباسيين.

أما أصل بغداد فهي بغدادو "اسم بابلي ظهر مؤخراً في تاريخ بابل، بالنسبة إلى عهد المملكة البابلية"(يعقوب سركيس، مدن العراق القديمة، مجلة لغة العرب، المجلد التاسع ١٩٣١). ويذكر المختصون باللغات القديمة، بعد استفسارهم، أن اسم بغداد أقدم من الوجود الفارسي بكثير، فهو اسم عراقي قديم يرجع إلى أكثر من ألف عام قبل الميلاد، كما يشير إلى ذلك لوح آشوري معتمد. ومعنى بغدادو، الآشوري ثم البابلي المتأخر، بيتَ الخراف، أي المرعى، والواو علامة الضم في اللغات السامية القديمة. فبغداد تعود لذاتها الخضراء لا لصاحب بستان فارسي أو عابد صنم مخصي، كما شاع عنها.

ورغم ما اُكتشف من آثار تدل على تاريخ بابلي عريق ظل انتساب بغداد لأبي جعفر المنصور قائماً، لم يذكرها مؤرخ أو باحث إلا استهل حديثه عنها بعبارة: أسسها أبو جعفر المنصور السنة ١٤٥هـ. من الصعوبة بمكان أن يذهب هذا التلفيق عن تاريخ بغداد، وتُدان الأكاذيب إزاءها وإزاء المدن الأخرى، كتاريخ وجغرافية واسماء وبشر.

كانت بغداد قبل تمصيرها تعج بالزقورات والأديرة، وهي تمتد إليها من بابل والحيرة. وقد قام الفرس عند سيطرتهم على العراق ببناء عاصمتهم بالمدائن، بعيداً عن

مركز بغداد اليوم بـ ٣٥ كيلومتراً إلى الجنوب، ثم نُقلت أحجار وبوابات قصورهم وإيوانهم عبر دجلة إلى بغداد. مثلما نقلت من واسط أحجار قصر الحجاج بن يوسف الثقفي، قصر الخضراء.

كان البغداديون، قبل الإسلام، يُقيمون سوقاً شهرياً يُسمى سوق الثلاثاء "سمي بذلك لأنه كان يقوم عليه سوق لأهل كلواذى وأهل بغداد، قبل أن يُعمر المنصور بغداد، في كل شهر مرة يوم الثلاثاء"(معجم البلدان، ٣ص٢٨٣)، يباع فيها كل شيء من الذهب إلى الطعام، وقد دخلها العرب عبر الأنبار، وأمر القائد المثنى الشيباني، أحد دهاقنة بغداد في مد الجسر على الفرات، ولعلّه بالفلوجة اليوم، وبإرسال إدلاء يدلون رجاله على تلك السوق، مقابل إعطائهم الأمان، لكنهم دخلوا السوق ونهبوا ما فيه من بضاعة نفيسة واقلفوا عابرين الفرات إلى الأنبار. وبعدها ظلت بغداد تحت وصاية الكوفة أو الهاشمية حتى مقدمة العهد العباسي.

يمر دجلة ببغداد، ولكن ليس كل أرض مرَّ فيها دجلة أصبحت عمراناً، ولها كرخ ورصافة. فلابد أن يكون هناك ما يُغري النهر بإبداع مدينة مثل بغداد. وهناك منْ علل وجود بغداد بالقرب من الفرات، والقرب من بابل، ولعلها كانت مناسبة للخلوة الرهبانية، التي فيها تتنافذ حقوق الدين ومتع الدنيا، لذا وجدت فيها الأديرة الكثيرة والبساتين الفردوسية.

مرت على بغداد مصائب عظام امتزج بماء دجلتها الدم والحبر، استباحها الغزاة وفشا فيها الطاعون كغيرها من المدن. من طواعينها السود كان في السنة ١٨٣٠-١٨٣١ ولكثرت الموتى وفيضان النهر العارم أخذ الناس يرمون جثث موتاهم في دجلة. وتداولت عليها الأيام فمرة بستان، وأخرى مجمع أديرة ثم عاصمة كبرى، تُزينها قباب المساجد والكنائس والأضرحة المقدسة. اجتمعت في مقبرتها الخيزران، حيث الاعظمية حالياً، أجساد لعقول ونفوس متضادة، فتضم رفاة الحنابلة والمعتزلة والشيعة والسُنّة من شافعية وحنفية والمتصوفة. كانت أيام بغداد يوماً لابن حنبل يكفر فيه أو يشهد بكفر المخالفين، ويوماً للمعتزلة الناجي عندهم منْ قال القرآن مخلوق لا كلام الله.

قتلت بغداد الرسمية الحلاج، لكن البغداديين احتجوا على عذاباته وظلوا ينتظرون عودته بعد حين، رغم رؤية رماد عظامه وهي تُذرى أمامهم في مياه دجلة، وكل ما قدروا عليه، اعتذورا للحلاج وشيدوا له ضريحاً رمزياً. ها هي بغداد تجور ويُجار عليها منذ بنى المنصور فيها معسكره.

حكم الجواري بغداد، من روميات وفارسيات، بعد حكم الرجال وزوجات الخلفاء من الخيزران، زوجة المهدي، وزبيدة، زوجة الرشيد. ملكن بواباتها وجلسن للقضاء فيها رغم أنها كثيرة القضاة والفقهاء، فاصبح بأمر الجواري ينزل الوزير الفلاني من منصبه ويعتلي القهرمان الفلاني محله وزيراً. هذه هي بغداد جنة وجهنم، يجري دجلتها بمائين، ماء للموت وآخر للحياة!

كرهها ناس إلى حد الحقد، وأحبها آخرون إلى حد الهيام. حصل أن تجاوز عليها ابن المعتز، رغم فضلها عليه وعلى آبائه، بغضاً لها على سلطانه الضائع عند ابن عمه المقتدر ووالدته شغب أو ناعم، بقوله: "الوسخة السماء، الومدة الماء والهواء، جوها غبار، وأرضها خبار، وماؤها طين وترابها سرجين، وحيطانها نزوز، وتشرينها تموز، فكم من شمسها محترق، وفي ظلها من عرق، ضيقة الديار، وسيئة الجوار، أهلها ذئاب، وكلامها سباب، وسائلهم محروم، ومالهم مكتوم". لم تكذب بغداد خبر حنق ابن المعتز عليها، فقد قتله غلمانها السنة ٢٩٥هـ، بعد أن حكمها نصف يوم فقط.

وخلاف ذلك تماماً فضلها أبو حيان التوحيدي على مسقط رأسه وروضة صباه أصبهان، فأحبها إلى حد الثمالة، وألف فيها كتاباً أسماه "الرسالة البغدادية". ورد فيه على لسان أحد البغداديين: "والله، ما أنسى بلدتي وتربيتي، ولا أرضى ببغداد جنة الخلد، ولو عجّلت لي، بلدة هي الأمل والمنى، والغاية القصوى، معشوقة السكنى، جوّها عريان، وكوكبها يقظان، وحصباؤها جوهر، ونسيمها عنبر، وترابها مسك أذفر، يومها غداة، وليلها سحر، وطعامها هنيّ وشرابها مريّ، وجوّها مضيّ، لا والله، ترابها عنبر، وحصاها عقيق، وهؤاؤها نسيم، وماؤها رحيق، واسعة الرقعة، طيبة البقعة، كأن محاسن الدنيا فيها مفروشة، وصورة الجنة بها منقوشة، واسطة البلاد

وسرتّها، ووجهها وغرتّها"[١]. ويختصر ابن الحجاج عاطفته تجاه بغداد، وهي بين التاريخ والحاضر، بقوله:

بغداد كانت جنة مسكونة

فيما مضى فالآن فهي جهنم

فتحت بغداد مجالسها للمسلم، والمسيحي، واليهودي، والصابئي، والبوذي، والمجوسي، يتجادلون ويأكل بعضهم طعام بعض، الحلال والحرام في القلوب لا في الظاهر. وما زالت أرضها تضم فسيفساء من الأديان والمذاهب والأقوام.

فرشت بغداد للمعتزلة مجالسها وطرقها، فغدوا معبر الآخرين لتلك المجالس، ومنْ يرتضه المعتزلة يرتضه المأمون مناظراً أوفقيهاً أو قاضياً، إلا الشعر، ففرسانه، أبو نواس، وأبو العتاهية، وأبو تمام، وعلي بن الجهم وغيرهم لا يطيقون سطوة العقل والاحتكام إلى الحقيقة ولجم الخيال، فعقولهم في خيالهم، يجعلون به الحجر القاسي حريراً تتلهف إليه الحسنوات. لقد ظل هؤلاء الشعراء يدسون ضد المعتزلة البيت والبيتين، يسمعها الخلفاء فيغضون الطرف، رغم احتجاجات ثمامة بن أشرس، وأحمد بن أبي داؤد على ذلك، مكتفين بالقول لهؤلاء الشعراء: مالكم والكلام، أنتم بصناعتكم ادرى!

أسس البغداديون مدرستهم في الاعتزال، ورغم جودة مقالاتهم، وذكاء قائليها إلا أن البصرة ظلت أم الكلام ومنجم اللغة.

---

[١]-الرسالة البغدادية، ص٩٠

بِشر بن المُعتَمر

"شيخ البغداديين وأستاذ النظار والمتكلمين"

المسعودي

اقترن أول ظهور لمنْ عرفوا بمدرسة بغداد في الاعتزال بأبي سهل بِشر بن المعتمر، فقد نقل ما درسه بالبصرة من مقالات إلى بغداد، لكنه اجتهد بالنقل، فكانت له مدرسة عُرفت بتسميات عديدة، جميعها تُشير إلى مُسمى واحد، مدرسة بغداد، ومعتزلة بغداد، والبغداديين. ومن المقالات التي فرقت الاعتزال إلى بصري وبغدادي هي مقالة البغداديين في تفضيل علي بن أبي طالب على خلفاء الرسول الآخرين. يشير إلى ذلك المعتزلي البغدادي المتأخر ابن أبي حديد، بقوله: "وقال البغداديون قاطبة، قدماؤهم ومتأخروهم: إن علياً أفضل من أبي بكر"[1]. بينما يرى معتزلة البصرة أن علياً هو الأفضل حين أُسندت له الخلافة فقط، بمعنى التدرج بالأفضلية. وما جعل البصريين يؤكدون المقالة السابقة في الإمامة هو تاريخ البصرة الإسلامي الذي بدأ متعاطفاً مع الأمويين والعثمانية الناشطة آنذاك. ولعلَّ الولاة الأوائل أثروا في البصرة هذا التأثير، مثل زياد بن أبيه، وقصة إلحاقه بآل سفيان من قبل معاوية مشهورة. وبسبب غليان البصرة بالمتناقضات بعد أن أصبحت محطة لجمل عائشة ومعسكراً للخوارج قال عنها علي بن أبي طالب: "واعلم أن البصرة مهبط إبليس ومغرس الفتن"!

ويروي المعتزلي عبد الله الناشئ موافقة بشر بن المعتمر لمعتزلة البصرة في صواب خلافة أبي بكر الصديق عند النظر في مسألة إمامة المفضول (بعد الفاضل درجةً)، بقوله: "قال بشر بن المعتمر ومن قال بقوله: "كان علي أفضل الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم، وكان أبو بكر يليه في الفضل، إلا أن قريشاً كانت أميل إلى أبي بكر منها إلى علي..."[2]. وبما أن الزيدية تُقر أيضاً خلافة الشيخين أبي بكر وعمر فعلى هذا الأساس قام تقارب وتداخل بين مقولات الاعتزال والمذهب الزيدي ببغداد، وعلى وجه الخصوص أيام الحكم البويهي، الذي كان شيعياً على المذهب المذكور. من ذلك اعتماد المتكلمين والفقهاء الزيديين أصليْ الاعتزال الرئيسيين: التوحيد والعدل. وما يتبع ذلك من الاعتقاد بنفي القدر، ونفي الصفات، وخلق القرآن. وفي هذه العلاقة

---

[1] -ابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة، ١ص٧

[2] -الناشئ الأكبر، مسائل في الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، ص ٥٦

يقول سعد الأشعري: "وأكثرهم(الزيدية) يرجعون في الأصول إلى الاعتزال، وفي الفروع إلى مذهب أبي حنيفة، إلا في مسائل قليلة"[١]. وبسبب التداخل بين المذهبين في الكلام والفقه بات من غير اليسير التمييز بينهما. وبرسم هذه العلاقة حافظ أئمة المذهب الزيدي، إلى اليوم، على تراث المعتزلة بصنعاء وملحقاتها. كذلك يظهر مؤرخو الملل والنحل الزيديون حرصاً كبيراً على الإشادة بالاعتزال، إلى درجة يصعب بها على الباحث أن يميز بين أن يكون المؤرخ معتزلياً أم زيدياً. ومن هؤلاء المؤرخين الأمير نشوان الحميري (٥٧٣هـ) صاحب كتاب "الحور العين"، وأحمد بن يحيى بن المرتضى (٨٤٠هـ) صاحب كتاب "المنية والأمل" وغيرهما.

أثر هذا التقارب، الذي حصل ببغداد، على الاعتزال، وأدى إلى انقسامه إلى مدرسة بصرية وأخرى بغدادية. لكن تفضيل علي بن أبي طالب لم يكن السبب الوحيد في التقارب والتداخل بين المذهبين، بل يُضاف إلى ذلك الصلة القديمة بين زيد بن علي بن الحسين بن أبي طالب وواصل بن عطاء. واتخاذ زعماء الزيدية مبكراً مقالات الاعتزال، مثل القاسم الرسي (ت٢٤٦هـ). فهناك منْ يروي من أئمة الزيدية، عن المؤرخ العباسي ابن يزداد، قوله: "كان زيد بن علي لا يخالف المعتزلة إلا في المنزلة بين المنزلتين"[٢]. يضاف إلى اسباب التقارب بين المعتزلة والزيدية تأثير البويهيين، فيما بعد. فالمعروف عن بني بويه كانوا ميالين إلى الحركة العقلية التي تبناها المعتزلة مبكراً، بعد أن وجدوها قائمة ببغداد رغم تحولها إلى الظل منذ خلافة المتوكل. فعلى سبيل المثال لا الحصر، أن الوزير البويهي الصاحب بن عباد يُعدّ معتزلياً وزيدياً في آن واحد. تخطى الخلاف بين البصريين والبغداديين قضية الإمامة إلى قضايا أخرى، يُشير إليها عبد القاهر البغدادي، بقوله: "والحق في هذه المسائل الخمس كفّرت المعتزلة البصرية فيها بشراً"[٣]. ويبدو الخلاف داخل الاعتزال انعكس على العلاقة بين

---

[١]-سعد الاشعري، المقالات والفرق، ص ١٤٩

[٢]-طبقات المعتزلة، ص٣٤

[٣]-الفرق بين الفرق، ص ١٤٢

حاضرتي العراق، فعلى سبيل المثال لا الحصر، أن أحد البغداديين سأل أبا الهذيل العلاف بتهكم، قائلاً: "منْ جمع بين الزانيين"، فاجابه العلاف، بقوله: "نحن معاشر أهل البصرة، نسميه قواداً، كما تسمونه أنتم يا أهل بغداد"[١]!

ومن مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين الأوائل: القول بلطف الله لو فعله بالكافر لآمن طوعاً، وخلق العقلاء ابتداءً في الجنة أصلح لهم، وعلم الله لو أبقى العبد لآمن لكان اصلح له من موته وهو كافر، والله لم يزل مريداً، وأخيرأن علم الله في حدوث شيء من أفعال العباد ولم يمنع منه فقد أراد حدوثه.

عاصر بشر بن المعتمر أوائل المعتزلة مثل أبي الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام ومعمر بن عباد السُّلمي وغيرهم. وكان مختلفاً معهم بحدود الاختلاف بين المدرستين. وبعد أن سجنه الرشيد، قربه المأمون وأصبح من ذوي الحظوة في مجلسه. ومن شعره استخلص الجاحظ الكثير من معلومات كتابه الحيوان، وتمثل بنصوصه البلاغية في كتابه الآخر البيان والتبيين. اشتهر بشر بمقالته بالتوليد، معتبراً كل الأعراض، الألوان والروائح والطعوم والإدراكات والحركات، من خلق الإنسان وصناعة الأجسام. ومن تلاميذه، لفترة وجيزة، ثمامة بن أشرس، ولعلَّ هذه التلمذة جعلت الباحثين يظنون أن الأخير معتزلي بغدادي، ومعروف عن ثمامة أنه تتلمذ بشكل رئيسي عند البصريين: العلاف والنظام، والمتفق، من مقالاته، أنه بصري. كذلك ارتبط بمدرسة بشر بن المعتمر كبار شيوخ الاعتزال في زمانهم مثل أبي موسى المردار، وجعفر بن بشر، وجعفر بن حرب، وأبي الحسين الخياط، وأبي القاسم الكعبي وغيرهم. وقد صنف المؤرخون مقالاته بفرقة من فرق الاعتزال عُرفت بالبشرية.

تضاربت الروايات حول انحدار ابن المعتمر بين أن يكون كوفياً أو بغدادياً أو بصرياً. وأصل هذا التضارب روايتا النديم في "الفهرست"، وأبي القاسم الكعبي في "المقالات". يقول النديم: "من الكوفة، ويُقال من بغداد، من كبار المعتزلة ورؤسائهم، إليه انتهت

---

[١]-فضل الاعتزال، ص٢٦٠

الرئاسة (رئاسة الاعتزال) في وقته"[١]. ويكرر هذه الرواية العسقلاني في "لسان الميزان"، والذهبي في "تاريخ الإسلام"، نقلاً عن تاريخ ابن النجار الذي أُلحق كذيل لـ"تاريخ بغداد" (الجزء الذي يتضمن ترجمة بشر بن المعتمر ما زال مفقوداً). وقال عنه الكعبي في "مقالاته" ضمن كتاب "فضل الاعتزال": "من أهل بغداد، ويقال إنه من أهل الكوفة، وسمعتُ من ذكر أنه من أهل البصرة، رئيس المعتزلة بها، وجميع معتزلة بغداد من مستجيبيه". وقال عنه المسعودي في "مروج الذهب": "شيخ البغداديين وأستاذ النظار والمتكلمين". وذكره صلاح الصفدي صراحة أنه من البصرة، بقوله: "بشر بن المعتمر البصري"[٢]. ويدلنا الملطي في "التنبيه" على سبب معقول في نسبته إلى البصرة، بقوله: "خرج إلى البصرة فلقى بشر بن سعيد وأبا عثمن الزعفراني فأخذ عنهما الاعتزال، وهما صاحبا واصل بن عطاء"[٣]. وتذكر الروايات أن مهنة بشر بن المعتمر كانت نخاسة الرقيق.

ويخلط فخر الرازي بين مقالات واسمي بشر بن المعتمر ومعمر السُلمي عند حديثه عن البشرية، بقوله: "هم أتباع بشر بن معمر بن عباد السُلمي، وهم يثبتون النفس الناطقة كما هو مذهب الفلاسفة، ويثبتون في الجسم معاني غير متناهية"[٤]. ولعلّ هذا الخلط في الأفكار وأصحابها كان من فعل النُساخ، فيصعب اتهام الرازي فيه. أما المعاني فهي فكرة بصرية أبدعها معمر السُلمي لتنزيه الله من الصفات. وإذا كان الرازي قد اخطأ أو النُساخ قد صحفوا ذلك، فمسئولية محقق الكتاب كانت أكبر. فلو تُرك كتاب "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" (مكتبة مدبولي١٩٩٣) بدون تحقيق، مثل هذا، كان أفضل وأنفع.

---

[١] -الفهرست، ص ٢٠٥

[٢] -الصفدي، الوافي بالوفيات ١٠ص١٥٦

[٣] -التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص ٣٠

[٤] -اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ١٤

وفي الوقت الذي يكفر فيه عبد القاهر البغدادي بشر بن المعتمر، بقوله: "نحن نكفر بشراً في أمور شعواء، كل واحد منها بدعة شنعاء"[١]. يُذكر عنه أنه كان زاهداً عابداً داعية إلى الله، وكان يقص في الجامع، وأنه كان يدعو كل يوم شخصين إلى الإسلام، فإن فاته يوم قضاه. وذكره الشهرستاني، بقوله: "كان من أفضل علماء المعتزلة".

عدَ المؤرخون المعتزلة بشراً من طبقة الاعتزال السادسة، أسوة بالعلاف والنظام، بعد أن عدّوا الخلفاء الراشدين، وأولاد علي بن أبي طالب وأحفاده، وعدداً من التابعين من كبار الفقهاء المعروفين، وكل منْ تكلم بالقدر أو أشار إليه من طبقات الاعتزال. وهذا التصنيف خاص بمؤرخي المعتزلة والزيدية فقط مثل أبي القاسم الكعبي، والقاضي عبد الجبار، وأحمد بن المرتضى، أما بالنسبة للمؤرخين الآخرين فإن بشراً يأتي في الطبقة الثانية بعد مؤسسي الاعتزال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. وتُشير رواية الملطي في "التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع" السالفة الذكر، إلى زيارة بشر إلى البصرة، وأخذ الاعتزال عن أصحاب واصل بن عطاء مباشرة.

وتختلف الروايات حول سبب حبس هاون الرشيد لبشر ين المعتمر، بين تهمة الانتماء إلى التشيع أو تهمة الانتماء إلى الاعتزال، وهذا ما يؤكده مؤرخون معتزلة، وأنه أرسل شعراً إلى الرشيد يقول فيه:

لسنا من الرافضة الغلاة
ولا من المرجئة الجفاة
لا مفرطين بل نرى الصديقا
مقدماً والمرتضى الفاروقا

أما حبسه بتهمة الانتماء إلى الاعتزال فينفرد في ذكرها، تقريباً، أبو الحسين الملطي، بقوله: "فحمل (بشر) الاعتزال والأصول الخمسة إلى بغداد ودعا إليه الناس، ففشى قوله، فأخذه الرشيد وحبسه في السجن. فجعل يقول في السجن رجزاً مزاوجاً في العدل والتوحيد والوعيد، حتى قال أربعين ألف بيت لم يسمعْ الناس بشعر مثل ذلك،

---

[١] -الفرق بين الفرق، ص ١٤١

فألهج الناس بنشدها (هكذا وردت)، في كل مجلس ومحفل، فقيل للرشيد: ما يقوله في السجن من الشعر أضر على الناس من الكلام الذي بيّنه"[1]. ولعلّ الأبيات السابقة الذكر كانت قسماً من هذا الشعر المبالغ في عدده، والظاهر أن كارل بروكلمان أعتمد هذه الرواية فذهب إلى القول عن ابن المعتمر: "ونظم تعاليم المعتزلة في شعر لكي تشيع بين الناس"[2].

حبس الرشيد بشراً في وقت كان به مقرباً من قبل وزيره يحيى بن خالد البرمكي، وكذلك غيره من المفكرين والعلماء. وعلى حد قول المسعودي في "مروج الذهب" كان هذا الوزير: "ذو علم ومعرفة وبحث ونظر، وكان له مجلس يجتمع فيه كثير من أهل البحث والنظر من متكلمي الإسلام، وغيرهم من أهل الآراء والنحل". وقد كان بشر أحد المشاركين في مناظرة العشق التي دعا إليها يحيى بن خالد، عدداً من المفكرين من أديان ومذاهب شتى، وافتتح مناقشاتها، بقوله: "قد أكثرتم الكلام في الكمون والظهور، والقدم والحدوث، والنفي والإثبات، والحركة والسكون، والماسة والمباينة، والموجود والمعدوم، والجزء والطفرة، والأجسام والأعراض، والتعديل والتجريح، ونفي الصفات وإثباتها... فاشرعوا الآن في الكلام في العشق على غير منازعة منكم، ليورد كل واحد منكم ما سنح له الوقت فيه وخطر إيراده بباله"[3].

اشترك في هذه المناظرة متكلمون من مختلف الفرق والأديان. فمن المعتزلة: بشر بن المعتمر وأبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظام وثمامة بن أشرس ومعتمر بن سليمان، ومن متكلمي الشيعة الإمامية: هشام بن الحكم وصاحبه السكاك وعلي بن هيثم، ومن الإباضية: أبو مالك الحضرمي، ومن المرجئة: الصباح بن الوليد، ومن الفقهاء المحايدين: إبراهيم بن ملك، إضافة إلى الموبذ (درجة دينية عليا) قاضي المجوس.

---

[1]-التنبيه، ص ٣٠

[2]-تاريخ الأدب العربي ٤ص٢٥

[3]-المسعودي، مروج الذهب ٤ص٢٣٦، تنقيح (شارل بلا) بيروت ١٩٧٣. اختصرت طبعات الكتاب الأخرى أحداث هذه المناظرة الى الخبر عنها فقط.

عمدنا إلى ذكر تفاصيل من هذا اللقاء المعرفي، بين وزير وأعـلام مـن الفرق والمذاهـب والأديان المختلفة والمتضادة، للتعريف بممارسة متطورة، تؤكد التسامح الديني والمذهبي والفكري، والتي كانت مقدمة من مقدمات عصر الانفتاح الفكري والديني أيام المـأمون. وإذا كانت الروايات، التي أكدت محاصرة الرشيد إلى أهل الجدل، صحيحة فإن هذه الممارسات الجادة كانت سبباً مهماً في الاختلاف مع البرامكة. وما حدث من اضطهـاد ضد المفكرين أيام الرشيد كان بعد ما عرف بنكبة البرامكـة، وقـد أشرنا إلى ملاحقـة ضرار بن عمرو بعد شهادة ابن حنبل ضده، ومحاولة حمايته من قبل يحيى بن خالد. ومن الهوية الفكرية للمشاركين في مناظرة العشـق، يطـرح السؤال نفسـه لـماذا تخلـف الآخرون عن حضور هذا المجلس، وغيره من المجالس الفكرية؟

يجيب القاضي عياض (ت٥٤٤هـ)، وابن عساكر (ت٥٧١هـ) علـى هـذا التسـاؤل في روايتهمـا عـن المجـالس والمنـاظرات، الـتي كـان يعقدهـا عضـد الدولـة البويهـي، بقولهما: "كان الملك عضد الدولة فنخاسرو بن بويـه الديلمـي، يحـب العلـم والعلمـاء، وكـان مجلسـه يحتـوي منهـم علـى عـدد عظيـم في كـل فـن، وأكـثرهم مــن الفقهــاء والمتكلمون، وكان يعقد لهم للمناظرة مجالس. وكان قاضي قضاته بشـر بـن الحسـين، معتزلياً. فقال له عضد الدولة، يوماً: هذا المجلس عامر بالعلماء، إلا أنـي لا أرى فيـه عاقداً (هكذا وردت) من أهل الإثبـات، يعـني مذهبهـم، والحديـث ينـاظر"[1]. فبعـث قاضي القضاة إلى أبي الحسن الباهلي (كبـير الأشـاعرة في زمانـه) وإلى القـاضي، فيمـا بعد، أبي بكر الباقلاني دعاهما إلى المشاركة. فكان رد الباهلي، بقوله: "إن هؤلاء القوم كفرة، فسقة (عاقدو المجلس والمتناظرون) لا يحل لنا أن نطأ بسـاطهم، وليـس غـرض الملك من هذا إلا أن يقال إن مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر الكبيرة"[2].

---

[1]-ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب مالك، ٣ص٥٩٠-٥٩١ ، تبيين كذب المفترى، ص١١٩

[2]-المصدر نفسه

كان الباقلاني متشوقاً إلى الحضور والمجادلة، وبذلك رد على شيخه معترضاً على ما يمنع من ذلك، بقوله: "هكذا قال ابن كلاب والمحاسبي، ومن في عصرهم، أن المأمون فاسق، ولا نحضر مجلسه، حتى سيق أحمد بن حنبل إلى طرسوس، وجرى عليه بعده ما عرف، ولو ناظرناه لكفوه عن هذا الأمر، وتبين لهم ما هم عليه بالحجة (اشارة إلى المناظرات التي كانت تعقد حول مسالة خلق القرآن) وأنت أيضاً أيها الشيخ تسلك سبيلهم حتى يجري على الفقهاء ما جرى على أحمد، ويقولون بخلق القرآن، ونفي الرواية؟ وها أنا خارج إن لم تخرج". وفعلاً حضر الباقلاني ذلك المجلس وناظر واحتج لمذهبه.

عاد بشر بن المعتمر، أيام المأمون، إلى الصدارة التي كانت له في مجالس وزير الرشيد يحيى بن خالد، بعد أن افتقدها عند حبسه ثم زوال أمر البرامكة. ليظهر شاهداً على كتاب ولاية عهد المأمون إلى الإمام علي بن موسى الرضا، رغم عدم وجود صفة رسمية له مثل باقي الشهود، وهم: الوزير الفضل بن سهل، وقاضي القضاة يحيى بن أكثم، وقاضي الجانب الشرقي من بغداد إسماعيل بن حماد بن النعمان (حفيد الأمام ابي حنيفة، ورد في صبح الأعشى اسم أبيه المتوفى السنة ١٧٦هـ، أو سقط اسمه خلال النسخ). وكان الرضا قد كتب ما صورته: "أقول وأنا علي بن موسى الرضا بن جعفر: أن أمير المؤمنين عضده الله بالسداد ووفقه بالرشاد، عرف من حقنا ما جهله غيره، فوصا أرحاماً قطعت... كتبت بخطي بحضرة أمير المؤمنين والفضل بن سهل... وبشر بن المعتمر ... في شهر رمضان سنة إحدى ومائتين"[١].

ترك ابن المعتمر مقالات كانت بداية وجود مدرسة الاعتزال البغدادي، إضافة إلى تركة شعرية وخطابية استعملها الأدباء كنماذج بلاغية.

ففي الشعر اقتصرت قصائده على الغرض الوصفي فقط، والذي وصلنا كان في وصف حياة الحيوان. ويشير هذا الشعر إلى امتلاك بشر تجارب ومتابعات علمية، وهذا ما كان يهتم به إبراهيم النظام، والأخير كذلك كان شاعراً دقيق المعاني، لكنه لم

---

[١]-القلقلشندي، صبح الأعشى ٩ ص٣٩٢-٣٩٣

ينظم شيئاً بوصف الحيوان، بل كان الجاحظ يأخذ عنه وصف الحيوان شفاهة، مستفيداً من تجاربه الميدانية. يصف ابن النديم ابن المعتمر الشاعر، بقوله: "وكان مع ذلك راوية للشعر والأخبار، شاعراً وأكثر شعره مزدوج (أشبه بعضه بعضاً في السجع أو الوزن)، ينقل الكتب المنثورة في الكلام والفقه، وغير ذلك إلى الشعر... وكان جماعة من العلماء يفضلونه على أبان اللاحقي(شاعر من الموالي عاش ببغداد، ونظم كتاب كليلة ودمنة شعراً، وله قصيدة ثلاثمائة ورقة في حججه"[1].

ويشهد الجاحظ لابن المعتمر تفوقه في راوية الشعر أيضاً، بقوله: "وكان بشر أرواهم للشعر خاصة"[2]. كذلك يُشهد له بتفوقه في قول الشعر المُخمّس (ما كان على خمسة أجزاء) إضافة إلى المزدوج والمجزوء.. ومن شعر بشر المزدوج أو المزاوج قوله:

يا عجباً والدهر ذو عجائب
من شاهد وقلبه كالغائب
وحاطب يحطب في بجاده
في ظلمة الليل وفي سواده

ومن شعره المجزوء البسيط:

إن كنت تعلم ما تقو ل
وما أقول فأنت عالم
أو كنت تجهل ذا وذاك
فكن لأهل العلم لازم
أهل الرياسة منْ ينا
زعهم رياستهم فظالم
سهرت عيونهم وأنت
عن الذي قاسوه حالم

---

[1] -الفهرست، ص ٢٠٥

[2] -الحيوان، ٦، ص٤٠٥

أعتمد الجاحظ في تأليف كتابه "الحيوان" قصيدتين لابن المعتمر، تضمنتا وصفاً لحياة وطبائع مختلف الحيوان. قال عنهما: "أول ما نبدأ قبل ذكر الحشرات وأصناف الحيوان والوحش بشعر بشر بن المعتمر، فإن له في هذا الباب قصيديتين، قد جمع فيهما كثيراً من هذه الغرائب والفرائد، ونبه بهذا على وجوه كثيرة من الحكمة العجيبة والموعظة البليغة. وقد كان يمكننا أن نذكر من شأن هذه السّباع والحشرات بقدر ما تتسع له الرواية، من غير أن نكتبهما في هذا الكتاب. ولكنهما يجمعان أموراً كثيرة، أما أول ذلك فان حفظ الشعر أهون على النفس، وإذا حُفظ كان أعلق وأثبت، وكان شاهداً، وإن احتج إلى ضرب المثل كان مثلاً، وإذا قسمنا ما عندنا في هذه الأصناف على بيوت هذين الشعّرين وقع ذكرهما مصنفاً، فيصير حينئذ أتق في الأسماع، وأشدّ في الحفظ"[1]. ويذكر الجاحظ من القصيدة الأولى ستين بيتاً، منها:

الناسُ دأباً في طلب الغنى
وكُلهم من شأنه الخترُ
كأذؤبٍ تنشها أذؤبٌ
لها عواءٌ ولها زفرُ

وذكر من القصيدة الثانية سبعين بيتاً، منها:

ما ترى العالمَ ذا حُشوة
يقصرُ عنها عدد القطرِ
أوابد الوحشِ وأحناشها
وكل سبع وافر الظُفرِ

وبالإضافة إلى ذكر أوصاف الحيوان وطبائعه تضمنت القصيدة الأولى طعن ابن المعتمر بعدد من الفرق والمذاهب. وقد عزف الجاحظ عن شرحها، بعد أن شرح أبيات القصيدتين كافة، معتذراً عن ذلك، بقوله: "وأما بقية القصيدة التي ذكر فيها الرافضة

---

[1] -المصدر نفسه، ص ٢٨٣-٢٨٤

والإباضية والنابتة (يشير شطر البيت التالي: لسنا من الحشو الجُفاة الأُولى، إلى أن النابتة هم الذين عرفهم المناوؤن لهم بالحشوية من أهل الحديث) فليس هذا موضع تفسيره"[١].

كذلك كان بشر بن المعتمر يرد على خصومه، بالفكر، شعراً. من ذلك ما قاله لهشام بن الحكم معيباً عليه تجسيمه وتشبيهه:

تلعبت بالتوحيد حتى كأنما
تحدثُ عن غول ببيداء سملق

ويفسر القاضي عبد الجبار هذا البيت، بقوله: "لان الغيلان عند العرب والعامة، تقلب أنفسها من صورة إلى صورة، وكذلك هشام مرة قال: من حيث جئته رأيته نوراً، ومرة قال هو مثل الإنسان".

عُرف ابن المعتمر ببلاغته بعد الشعر، فقد أورد المنفلوطي نصاً من بليغ كلامه(مختارات، ص ١٩-٢١)، ورد هذا النص كاملاً في كتاب "البيان والتبيين"(١ص١٣٥-١٣٧) للجاحظ، و"العقد الفريد"(٤ص٥٥-٥٦) لابن عبد ربه. كان الجاحظ اقتبسه من صحيفة عرفت بصحيفة البلاغة، دفعها ابن المعتمر إلى إبراهيم بن جبلة السكوني، عندما مرَّ به وهو يعلم الفتيان فن الخطابة، وبعد أن قرأها قال له: "أنا أحوج إلى تعلمي هذا الكلام من هؤلاء الغلمة".

يقول ابن المعتمر في مقدمة صحيفته البلاغية: "خذ من نفسك ساعة نشاطك، وفراغ بالك، وإجابتها إياك، فإن قليل تلك الساعة، أكرم جوهراً، وأشرف حسباً، وأحسن في السماع، وأحلى في الصدور، وأسلم من فاحش الخطباء، وأجلب بكل عين وغرة من لفظ شريف ومعنى بديع، وأعلم أن ذلك أجدى إليك من يُعطيك يومك إلا طول بالكد والمطاولة والمجاهدة، وبالتكليف والمعاودة...". ويرى كارل بروكلمان في "تاريخ الأدب العربي" أنه كتب هذه الصحيفة لهارون الرشيد، لكنه لا يوجد أي مصدر يسند هذا الرأي، سوى أنها كُتبت في ذلك الزمن، وبهذا وغيره ذهب المستشرق الألماني المذكور بقياساته الكثيرة للأحداث إلى مستوى الرواية!

---

[١]-المصدر نفسه،ص ٤٠٥

برز بشر بن المعتمر من بين معاصريه مـن المعتزلـة في مقالتـه، المـيزة، بـالتولد. وفي ذلك يقول الشهرستاني: "أحدث القول بالتولد وأفرط فيـه"[1]. والتولـد بشـكل عـام هـو ظهور شيء من شيء آخر، أو حصول فعل من فعل آخر. وبتعريف القاضي عبد الجبار فإن التولد: "هو فعل الإنسان حل في بعضه أو في غيره، وأن الموات لا يجوز أن يثبـت له فعل، لا طبعاً ولا اختياراً"[2]. وما قصـده ابـن المعتمـر في مقالتـه بـالتولد هـو ظهـور الأعـراض (كـل مـا يظهر على الجسم بشـكل عرضي) مـن طبيعـة الأجسـام. ويلخـص الشهرستاني فكرة التولد لدى بشـر، بقولـه: "إن اللـون والطعـم والرائحـة والإدراكـات كلها من السمع والرؤية يجوز أن تحصل متولدة من فعل العبد، إذا كانت أسبابها من فعله"[3]. ورواية الشهرستاني السابقة مستمدة من أبي الحسن الأشعري، الذي يـرى في التولد عند بشر مسئولية الإنسـان عـن فعـل الأعـراض كافـة، ومنهـا اللـذة، واللـون، والطعم، والرائحة، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسـة، والجـبن، والشـجاعة، والجوع، والشبع والإدراك، والعلم الحادث في غيره عند فعله.

ويقول ابن الراوندي عن مقالة بشر في الاعراض: "إن الإنسان يقدر على فعل الألوان، والطعوم، والاراييح، والحر، والـبرد، واليبـس، والبلـة، واللـين، والخشـونة وجميـع هيئـات الأجسـام"[4]. ويـرد أبـو الحسـين الخيـاط علـى مـا ورد في الروايـة السـابقة، بقوله: "وإنما زعم بشر أن ما كان من الألوان يقع بسبب من قِبَله فهو فعله، فأما ما لا يقع بسبب من قبله فذلك لله ليس له فعل فيه"[5].

ويلخص القاضي عبد الجبار في "المغني" المقالة المذكورة بما لا يختلف عن مـا ذكـره الأشعري والشهرستاني وابـن الراونـدي، بقولـه: "إن اللـون والطعـم والرائحـة وكذلـك

---

[1]–الملل والنحل، ١ص٦٤

[2]–المُغني في أبواب التوحيد والعدل، ٩ ص١٢

[3]–الملل والنحل، ١ص٦٤

[4]–فضيحة المعتزلة، ص ١٢٥

[5]– الانتصار، ص ٥٢

الإدراك مما يفعله الإنسان على سبيل التولد". وإذا كان إبراهيم النظّام قد اقتصر الأعراض على الحركة فقط، وباقي الأعراض أجسام لطاف، فعند بشر تتسع إلى الصوت واللون والرائحة والطعم والألم والإدراك وغيرها، وبهذا تتسع معها قدرة الإنسان على الخلق والإبداع. ويأخذ أبو معين النسفي، ما تقدم من مقالة بشر في التولد على القول الظاهر، فيوجه اتهامه إليه، بقوله: "فيصير خالق هؤلاء شريكاً لله تعالى في تخليق العالم"[1]. ويزيد النسفي قوله في تولد بشر فينسب له الرأي التالي: "أن التكوين قبل المكوّن، إذ لم يكن قبله لبطل، كون الاستطاعة قبل الفعل، يوجب أن يكون التكوين قائماً لا في محل(مكان)"[2]. بينما ينسب الأشعري، لبشر، رأياً مخالفاً، بقوله: "خلق الشيء غيره، والخلق قبل المخلوق، وهو الإرادة من الله للشيء"[3].

إن مقالة ابن المعتمر في استطاعة الإنسان على توليد اللون، والرائحة والطعم وغيرها ومشروطية حدوث ذلك بامتلاك الأسباب، لم يكن هذا الرأي الفلسفي بمعزل عن قدرة الإنسان على خلق أسباب التحكم بالألوان، والروائح وغيرها من مواد وطرق توليد. وما نراه اليوم من تفوق علمي يتحكم بأمور كثيرة، كانت تُعدّ في السابق من الأماني والمعجزات. كذلك لا تخلو مقالة بشر من تجاوب مع ما طرحه ضرار بن عمرو في علاقة الحالة العرضية بفعل الحواس، وبالتالي تكون حواس الإنسان خالقة لها.

وفي سبيل تأكيد ما تميز به تولد بشر بن المعتمر عن غيره من المعتزلة من المفيد ذكر شيء من تاريخ هذه المقالة عند المعتزلة. ظهرت مقالة التولد عند أبي الهذيل العلاف مرتبطة بأسباب وقوع الفعل، ورد ذلك في قوله: "إن كل ما تولد عن فعله مهما تعرف كيفيته فهو فعله (الإنسان)، أما ما تولد عن فعلنا في أنفسنا أو في غيرنا فهو من فعل الله". ويرى إبراهيم النظّام: "المولودات كلها من أفعال الله بإيجاب الخلقة"، أي ما جبلها الله عليه وأصبح من طبيعتها الخاصة، و لا يصح التبديل، بعد، عليها. كذلك

---

[1] -تبصرة الأدلة ٢ ص٦٣٠

[2] -المصدر نفسه، ١ص٣٠٨

[3] -مقالات الاسلاميين، ٢ص٤٩

هناك آراء أخرى في التولد قد تختلف عن الآراء المذكورة لمعتزلة آخرين مثل مقالات معمر بن عباد السُّلمي، وثمامة بن أشرس، وأبي موسى بن صبيح المردار. إن القول بالتولد واختصاص المعتزلة به له علاقة مباشرة بمقولتهم بنفي القدر، ورأيهم في تدخل الذات الإلهية في الطبيعة عبر ما جُبلت عليه من طبائع الخلق الأولى.

من أفكار بشر بن المعتمر الفلسفية الأخرى مقالته في الحركة والسكون. وحركة الجسم عنده عرضاً لا جسماً، فهي من فعل الجسم يتحرك بها من المكان الأول إلى الثاني، والحركة عنده تلغي السكون، وينسب له القول التالي: "السكون يبقى، ولا يتقضى إلا بأن يخرج الساكن إلى حركة، وكذلك السواد يبقى، إلا بأن يخرج منه الأسود إلى ضده من بياض أو غيره"[١].

لقد سعى المناوؤن إلى تحميل أفكار ابن المعتمر أكثر مما يلزم من التأويل، فقد كفره عبد القاهر البغدادي في "الفرق بين الفرق" على أمور كلامية قد تتطلب سعة الخيال، مثل قوله بقدرة الإنسان على فعل الأعراض على سبيل التولد، أو على قوله المجازي باعتبار عذاب الله للطفل ظلماً له، ليصل إلى نتيجة كلامية تقول: "لو حصل ذلك لكان الطفل بالغاً عاقلاً مستحقاً للعذاب". كذلك ذهب العسقلاني في "لسان الميزان" إلى القول فيه: "ومن مناكيره أن الإنسان يقدر أن يجعل لغيره لوناً، وإدراكاً، وسمعاً، ونظراً بالتولد إذا عرف انتظامها". كذلك، لم يكن بشر منسجماً مع شيوخ الاعتزال الآخرين، فخلافه مع البصريين في مسألة الإمامة وغيرها كان سبباً في تسميته بشيخ البغداديين. وقد أظهر انزعاجه من شيخ المعتزلة البصريين في زمانه أبي الهذيل العلاف بقوله فيه "أبو الهذيل لأن يكون لا يعلم وهو عند الناس يعلم أحب إليه من أن يعلم ويكون عند الناس لا يعلم، ولأن يكون من السفلة وهو عند الناس من العلية، أحب إليه من أن يكون من العلية وهو عند الناس من السفلة..."[٢]. ويعلق الجاحظ

---

[١]-المصدر نفسه، ص ٤٥، تبصرة الأدلة، ٢ص٥٤٧

[٢]-الفهرست، ص ٢٠٥

الذي عاصر الشيخين على ما قاله بشر بقوله: "يقع في أبي الهذيل، وينسبه إلى النفاق"!

توفي بشر بن المعتمر باتفاق الروايات السنة ٢١٠هـ، قبل إعلان المأمون لمحنة خلق القرآن بثماني سنوات. وكانت تركته العلمية حسب رواية النديم في "الفهرست" عشرين كتاباً من النثر من غير الشعر، منها: كتاب"الرد على الخوارج"، "الرد على مَنْ عاب الكلام"، "الكفر والإيمان"، "الوعيد على المجبرة"، "تأويل متشابه القرآن"، "الرد على المجوس"، "التوحيد" وغيرها.

عيسى المردار

"كيف غفل سلطانه في زمانه عن قتله على هذه البدعة؟"

عبد القاهر البغدادي

يعود الفضل في تأسيس مدرسة الاعتزال البغدادية، أو بعبارة أصح نقل الاعتزال من البصرة إلى بغداد، إلى المتكلم بشر بن المعتمر، تلميذ البصريين الأوائل. لكن الفضل في انتشار مقالات تلك المدرسة يعود إلى ثلاثة من أقطابه، هم: أبو موسى عيسى بن صبيح المردار وتلميذاه، جعفر بن حرب وجعفر بن مبشّر. ذُكر عن المردار أنه "اظهر الاعتزال ببغداد، وعنه انتشر وفشا"[١]. كذلك اختص بلقب "راهب المعتزلة" لكثرة عبادته ومقاطعته مجالس الدولة، متفرغاً لحلقته الدراسية. وهناك روايات تؤكد تحريمه لحضور تلك المجالس، أو تحريم مخالطة أرباب السلطة بحال من الأحوال. وبسبب ذلك تمنى له عبد القاهر البغدادي القتل، قائلاً: "كيف غفل سلطانه في زمانه عن قتله على هذه البدعة"[٢].

كان أبو الهذيل العلاف يحضر ندوات المردار، وشهد له بالفضل، بقوله: "هكذا شهدتُ أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء وأبي عثمان عمرو بن عبيد"[٣]، فمن خلال تلك الندوات ظهر جل معتزلة بغداد. ويُشير المؤرخون إلى تأثير عيسى المردار على معتزلة بغداد في اتخاذ سلوك التصوف والزهد تجاه وظائف الدولة والثروة. فأستاذه بشر بن المعتمر رغم خلافه مع البصريين، بمقالات خاصة في الإمامة واللطف وغيرها، ظل على طريقتهم في محاباة الدولة، من بعيد. فقد كان من الشهود على كتاب ولاية العهد للإمام علي الرضا من قبل المأمون. وذلك يعني أنه كان من المقربين، دون صفة رسمية كقاض أو وزير.

إن عيسى المردار وتلميذيه ليسوا وحدهم المستثنين من حالة تكاد تكون غالبة وهي تملّق المفكر أو الفقيه للدولة، بل سبقهم إلى هذا الموقف عدد من المفكرين والفقهاء. ومن موجبات استمالة الدولة لهؤلاء الاتقياء، أولاً: تأثيرهم البالغ في الناس، الذي قد يوفر

---

[١] -الفهرست، ص ٢٠٨

[٢] -البغدادي، الملل والنحل، ص١٠٩

[٣] -الانتصار، ص ٥٤

عليها اللجوء إلى السيف والنطع، وثانياً كبرياؤهم المؤلم لغيرهم من المتهافتين. ولكن هل يبقى تأثير هؤلاء كما هو لو قبلوا بالمغريات؟! يُشك في ذلك.

ذكر شمس الدين الذهبي في "سير أعلام النبلاء" عن حياة عيسى المردار أنه انحدر من البصرة مولداً ثم نشأ ببغداد، ونحلَ من معتزلها الأول بشر بن المعتمر. وليس هناك ما يفيد حول انحداره، مولى أو عربي الأصل، ماعدا لقبه "المردار" الذي يُشير إلى أنه من الموالي. فالواضح أن لقبه مشتق من كلمة "مرْد" أو "مردى" الفارسية والتي تعني رجل، وفي القاموس"الأمرد منْ لم تنبت لحيته بعد". وعادةً تُطلق تسمية الغلام على الشاب أو الصبي من الموالي، ومعروف أن حالة الغلمان والجواري، تقترن عادة بأسواق النخاسة. وقد عيّر الاسفرائيني في "التبصير في الدين" عيسى المردار بلقبه الذي يُشير إلى موالاته:

وقلّ ما أبصرت عيناك من رجل
إلا ومعناه أن فكرّتَ في لقبه

وفي فضل عيسى المردار أنشد أبو محمد اليزيدي أخاه في الرضاعة، عبد الله المأمون، محرضاً على إقصاء القاضي بشر بن الوليد، ليحل محله عيسى المُردار:

يا أيها الملك الموحد ربه قاضيك بشر بن الوليد حمار
ينفي الشهادة منْ يبث بما به نطق الكتاب وجاءت الآثار
ويعدّ عدلاً منْ يدين بانه شبح يحيط بجسمه الأقطار
فاعزله واختر للرعية قاضياً فلعلّ من يرضى ومن يختار
عند المريسي اليقين بربّه لو لم يشب توحيده الإجبار
لكن منْ جمع المحاسن كلها كهل يقال لشيخه المُردار"[1]

وذكر القاضي عبد الجبار عيسى المردار في"فضل الاعتزال"، بقوله: "كان متكلماً عالماً زاهداً، وكان يسمى راهب المعتزلة لعبادته". كذلك عدّه الذهبي في "سير أعلام النبلاء": "من كبار المعتزلة، أرباب التصانيف الغزيرة". ومن فضائحه، على حد تصور

[1] -المصدر نفسه، الفهرست، ص ٢٠٧، فضل الاعتزال، ص٢٧٩ ، ورد بعض الاختلاف في الابيات، فرواية النديم لا تحتوي على البيت الأخير.

المناوئين، وفضائله، على حد تصور المحبين، أنه لما حضرته الوفاة أوصى ألا يورثه أحد، وأن يفرق ما خلّف على الساكين، معللا ذلك، بقوله: "إن ماله لم يكن له، وانه كان للفقراء، فخانهم إياه، ولم يزل ينتفع به طول حياته". وفي ذلك وصفه الباحث المصري أحمد أمين بـ"الاشتراكي المتطرف". ولعلّ ذلك له علاقة بما رواه ابن الراوندي عن البغداديين أنهم افتوا بأن: "أموال الناس محرمة عليهم (على الناس)"[1] ورغم أن هذا السلوك كان من سجايا عيسى المردار و "نُساك البغداديين" من المعتزلة إلا أن ابن الراوندي أشار إليه وكأنه يتستر بالنُسك أو الرهبنة عن المال، بقوله: "هذا وهو في المعتزلة كالرّاهب في النّصارى"[2]! كذلك حورَ عبد القاهر البغدادي هذا الموقف الصوفي إلى ما يُسيء للمردار والاتقياء الفلاسفة من أمثاله، بقوله: "إقرار منهم بأنه كان عاصياً أو خائناً للمساكين"[3]!

وقبل الحديث عن حياته الفكرية تجدر الإشارة إلى أن مقالاته ومقالات تلميذيه، الجعفرين، تبدو من الوهلة الأولى مثيرة ومخالفة للمألوف الديني والكلامي. لكن قائليها كانوا من العبّاد الرهبان الذين عرفوا بزهاد ومتصوفة المعتزلة، مع أن وظائف الدولة ومغرياتها كانت في متناول أيديهم. ويشهد العدو والصديق أنهم الأكثر خشية من الله. فأحدهم، على حد عبارة الذهبي، "تزهد وتعبد، وتفرد بمسائل ممقوتة". وهذه المسائل الممقوتة، عند الذهبي أو الغزالي ومن دار في فلكهما، هي الفلسفة أو الكلام الدقيق، وهذا الكلام لا يبدو فلسفة أو دقيقاً دون أن يكون مثيراً، ولعلّه ممقوت أيضاً.

يلّخص الشهرستاني في "الملل والنحل" فكر عيسى المردار بالمقالات التالية: إن الله تعالى يقدر على أن يكذب ويظلم، ولو كذب وظلم كان إلهاً كاذباً ظالماً (على حد زعم ابن الراوندي والشهرستاني). وفي مسألة التولد أجاز المردار وقوع فعل واحد من فاعلين. وقال في إعجاز القرآن أن الناس قادرون على مثل القرآن، فصاحة ونظماً وبلاغة. ثم

---

[1] -فضيحة المعتزلة، ص١٣٩

[2] -المصدر نفسه، ص ١٢٨

[3] -البغدادي، الملل والنحل، ص١١٠

تكفيره منْ لابس (خالط) السلطان. يجيب أبو الحسين الخياط عن المقالة الأولى، التي تُرفع روايتها إلى ابن الراوندي، بقوله: "قول أبي موسى رحمه الله هو الحق، إذ وصف الله بالقدرة على العدل وعلى خلافه، لأن هذه حقيقة الفاعل المختار، أن يكون إذا قدر على فعل شيء قدر على ضده وتركه"[1]. وكان إذا قيل له: فلو فعل ما يقدر عليه من الظلم، كيف كانت تكون صفته؟ فكان يقول: "هذا فيما بيننا يقُبح أن يذكر به الرجل الصالح منا، فالله تعالى أولى بتنزيهه عن ذلك"[2]. وفي هذه المقالة قد ينفرد عيسى المردار عن أقرانه من المعتزلة عندما قالوا: "لا يجوز أن يكون الله سبحانه مريداً للمعاصي، على وجه من الوجوه"[3]. ويبرر المردار تلك المقالة، بقوله: "خلى بين العباد وبينها"[4]، أي أنهم مخيَّرون لا مسيَّرون في أفعالهم.

وفي التولد، ذهب المردار إلى القول بوجود فاعلين خالقين على الحقيقة، وحسب رواية البغدادي أنه: "أنكر على أهل السنّة قولهم يجوز فعل فاعلين، أحدهما خالق والآخر مكتسب"[5]. وفي إعجاز القرآن اللغوي، يبدو المردار قد تبع مقالة إبراهيم النظام، أو العكس هو الصحيح، لأنهما متعاصران، وربما كان للمردار السابقة في ذلك.

يضيق عيسى المردار بالآخرين، ويلجأ إلى تكفيرهم، على غير عادة المعتزلة، في المناظرات والجدل، وقد ذكر ابن الراوندي في "فضيحة المعتزلة" أنه (المردار) ألف كتاباً "كفر فيه أهل الأرض". كذلك ذكر قصته مع إبراهيم السنديّ، وهو معتزلي بصري من أصحاب معمر بن عباد السُّلمي، أنه: "استزار أبا موسى يوماً ثم سأله عن رجل رجل من المتكلمين فأكفرهم (هكذا وردت) جميعاً"[6]. وفي رواية أخرى أن إبراهيم السندي

---

[1] –الانتصار، ص٥٣

[2] –المصدر نفسه

[3] –مقالات الإسلاميين، ص ٥١٢

[4] –المصدر نفسه، ص١٩٠ يذكر الأشعري قول المردار المذكور بقوله: "فيما حكى أبو الهذيل عن أبي موسى أنه كان يزعم أن الله أراد معاصي العباد بمعنى أنه خلّى بينهم وبينها".

[5] –البغدادي، الملل والنحل، ص١٠٥

[6] –فضيحة المعتزلة، ص١٢٨

سخر من كثرة تكفير المردار بقوله: "الجنة التي عرضها السموات والأرض لا يدخلها إلا أنت وثلاثة وافقوك"، ومن الوارد أنه قصدَ الجعفريين، ولعل الثالث هو المردار! وفي ذلك نوع من التهكم والسخرية.

لكن تكفير المردار لخصومه، وردت مؤكدة من أبي الحسين الخياط، الذائد عن نزاهة حرمة الاعتزال في كتابه "الانتصار"، وبهذا لم تكن تهماً أطلقها عدو للاعتزال، مثل ابن الراوندي أو البغدادي. فمن تكفيراته للآخرين، برواية الخياط: "والمشبِّه عنده كافر بالله، فكذلك منْ وصف الله بأنه يقضي المعاصي على عباده، ويقدّرها فمسفِّه لله في فعله، والمسفِّه لله كافر به، والشاك في قوله المشبِّه والمجبر فلا يدري أحق قوله أم باطل؟ كافر بالله أيضاً"[1].

وبدون شك، إن أسلوب التكفير من الأساليب القمعية والصادرة لحق الآخرين في التعبير، وحتى التفكير، بما تعنيه كلمة الكفر من خطورة في المنظور الديني المتشدد. ومثل هذا الأسلوب المنغلق لا يحتمله علم الكلام أو الكلام الدقيق، المنفتح على الآخرين، مهما كانت درجة الاختلاف حادة. وقد حصل أن صديقاً حميماً لشيخ من شيوخ الاعتزال، وكان على المذهب الإباضي، من الذين عرفوا، في كتب الملل والنحل بفرقة من الخوارج، قد بكى خوفاً على المعتزلي من القتل، سيأتي تفصيل ذلك، فيما بعد. إن إطلاق تهمة الكفر، في مثل تلك الأجواء، لا تعني بمكان التهمة القاسية، المؤدية إلى الموت أو التوبة، بقدر ما تبدو إشارة إلى حالة الاختلاف فقط. ففي العديد من المقالات كفر المعتزلة بعضهم بعضاً، نتيجة اختلاف الرأي حول مسألة معينة، ولم تذكر حادثة اغتيال أو إعدام، كما هي حالة التكفير التي حصلت في عهد المهدي بن المنصور، التي توجت بتأسيس ديوان خاص عُرف بديوان الزندقة، يُساق لقضاته العشرات من المخالفين يومياً. وما شاع من تكفير في عهد المتوكل وما بعده. ولو عاصر المردار والجعفران انفلات التكفير اليوم لحكم عليهم بالقتل مرات ومرات بسبب مقالاتهم "المقوتة".

---

[1] -الانتصار، ص٥٥

كان لأبي موسى المردار تلميذان عرفا في كتب الملل والنحل بالجعفرين، وعرف اتجاههما الكلامي في داخل الاعتزال بالجعفرية. والجعفران من الوجوه البارزة في الاعتزال البغدادي، ساهما مع أستاذهما عيسى المردار في نشر طروحات هذا التيار على نطاق واسع. ومن المؤرخين منْ اعتبر نقاء أخلاقهما وزهدهما سبباً رئيسياً في انتشار هذا الاعتزال، رغم قوة وحيوية الاعتزال البصري وتأثيره في الدولة. وقد ذاع صيت الجعفرين بين الفقهاء والمتكلمين، وقال عنهما أبو الحسين الخياط، تلميذ جعفر بن مبشر: "إن المثل في العلم والعمل ليضرب في الجعفرين، كما يُضرب في حسن السيرة بسيرة العمرين (ابن الخطاب وابن عبد العزيز)". جاء ذلك رداً على قول ابن الراوندي فيهما: "نساك البغداديين وهؤلاء سقّاط جداً"[1]. وعلى الرغم من اتفاق أغلب المؤرخين على نقاء وأعلمية الجعفرين وأستاذهما عيسى المردار، لكن البغدادي في "الملل والنحل" يسخط على الثلاثة، بقوله: "هما صاحبا أبي موسى المردار، والعصا من العصية ولا تلد الحية إلا الحية". سيأتي الحديث عنهما لاحقاً.

توفي عيسى المردار السنة ٢٢٠هـ، مخلفاً عناوين الكتب التالية: "الرد على الجهمية"، "التوحيد"، "العدل"، "المعرفة على ثمامة"، "الاقتصاد"، "أخبار القرآن"، "ما جرى بينه وبين البصريين و"فنون الكلام".

---

[1] -فضيحة المعتزلة، ص١٣٧

الجعفران

"إن المثل في العلم والعمل ليضرب في الجعفرين"

الخياط

عرفا في كتب الملل والنحل بالجعفرين، وعرفت مقالاتهما الكلامية بالجعفرية، كذلك عرفوا عند الجميع، من اصحاب واعداء، بالنساك البغداديين، و زهاد ومتصوفة المعتزلة، وقد سبقت الإشارة إلى ما تحلى به معتزلة بغداد من نزاهة وعفة.

الأول، من الجعفرين، أبو الفضل جعفر بن حرب، في بداية أمره "كان من الجند"، لا علاقة له بالكلام والمتكلمين. وهناك منْ يلّقبه بالأشجّ، بينما ذكره آخرون بالهمداني، ويزيد المسعودي على ذلك، بقوله: "من وجوه قحطان". ويُعدّ ابن حرب "من نُساك القوم"، وأنه "واحد دهره في العلم والصدق والورع والزهد والعبادة". كذلك يذكر ابن المرتضى انه ترك الخوض في غمار الفلسفة، والتوجه إلى التأليف في "الجلي الواضح" من الكلام بدلاً من الغامض والدقيق.

أما عن عمله، بعد احترافه علم الكلام، فقد كان منكباً على تأليف الكتب، ويُذكر أنه كان يبيع كتبه بواسطة امرأة تشتري له "الكاغد بقدر ما يحتاج إليه، ويشتري بالباقي قوت نفسه وعياله"[١]. وقبل الزهد واحتراف الكلام كان يتبوأ وظيفة كبيرة. ورد ذلك في رواية القاضي التنوخي مرفوعة إلى أبي علي الجبائي: "كان يتقلد كبار أعمال السلطان، وكانت نعمته تقارب نعمة الوزراء". ووفقاً لهذه الرواية، وما ادخله عليها ابن الجوزي من إضافات، ورواية أنه كان جندياً يُحتمل أن تكون تلك الأعمال متعلقة بالجيش، مثلاً كان قائداً في الجيش العباسي. فمن المستبعد أن يتمكن عسكري بسيط من إيذاء كبار المتكلمين، ومن المعتزلة بالذات، ثم يطمع المردار في أن يصيره إلى مجلسه.

ومجازاً، يوحي المعنى المشترك بين لقبه الأشجّ (أثر ضربة في الجبين)، وجنديته، واسم أبيه حرب إلى عمله العسكري القيادي وأهمية علاقته بالدولة. وإن صح ذلك، فإنها نادرة في التاريخ الإسلامي، في الأقل، أن يتحول العسكري إلى متكلم أو فيلسوف، كتحول جعفر بن حرب. كذلك تُشير رواية القاضي عبد الجبار، وابن المرتضى إلى أن "أباه كان من أصحاب السلطان"، وتسمية شارع من شوارع بغداد باسم

---

[١]-ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٧٤

أبيه، شارع باب حرب، في "الجانب الغربي من مدينـة السـلام"[١] تعـني الكثـير، فهـو على حد هذه الرواية من عائلة ذات مركز مرموق في الدولة.

يذكر القاضي التنوخي، في رواية تبدو غير معقولة، تخلي ابن حرب عن تلك الوظيفة وملحقاتها، من مال وجاه، إلى سبب طارئ يلجأ إليـه الاخبـاريون، عـادة، في أحـوال عديدة، منها: قصد التعتيم على حقيقة موقـف مـا، أو لجهلهـم في التفـاصيل. فهـؤلاء أدخلوا ابن حرب إلى الاعتزال بسبب سماعه آية قرآنية، وأخرجوا أبا الحسن الأشعري منه بسبب رؤيا مباركة، على حد زعمهم. جـاء في روايـة تحـول جعفـر بـن حـرب إلى الاعتزال ما يلي: "اجتاز يوماً راكباً في موكـب لـه عظيـم، ونعمتـه علـى غايـة الوفـور، ومنزلته بحالها، فسمع رجلاً يقرأ: ألم يأت للذين آمنوا أن تخشـع قلوبهـم لذكـر الله وما نزل من حق. فصاح اللهم بلا، يكررها دفعات، ثـم نـزل عـن دابتـه ونـزع ثيابـه، ودخل إلى دجلة، فاستتر بالماء إلى حلقه، ولم يخرج حتى فـرق جميـع مالـه في المظـالم التي كانت عليه، وردها، ووصّى فيها، وتصـدّق بالبـاقي، وعمـل مـا اقتضـاه مذهبـه، ووجب عليه عنده. فأجتاز رجل، فرآه في الماء قائماً، وسمع بخبره، فوهب لـه قميصـاً ومئزراً فأستتر بهما، وخرج فلبسهما، وانقطع إلى العلم والعبادة حتى مات"[٢].

وردت هذه الرواية عن الجبائي، وكان قـد ضربهـا مثـلاً لعـامل الخـراج في الأهـواز، نصحه فيها بالتخلي عن الوظيفة الحكوميـة، قـائلاً لـه: "فتـب" مـن خدمـة الأغنيـاء والسلطة. وخلاف هذه الرواية هناك رواية أخرى، تبدو معقولة، في تفسـير تحـول ابـن حرب إلى الاعتزال والزهد، يوردها القاضي عبد الجبار ، بقوله: "كـان في جنديتـه يمـرُ على أصحـاب أبـي موسـى، فيعبـث بهـم ويؤذيهـم، فشـكوا إلى أبـي موسـى، فقـال: اجتهدوا أن تصيروه إلى مجلسي، فلما صار إلى مجلسه وسمع كلامه وعِظته، مـرّ حتـى دخل الماء عارياً من ثيابه، وبعث إلى أبي موسى أن يبعث له ثياباً يلبسها، ففعل، ثـم

---

[١]-مروج الذهب، مجلد٢ ص٤٨٦

[٢]-نشوار المحاضرة واخبار المذاكرة، ١ ص٢٢٣-٢٢٤، المنتظم تاريخ الامم والملوك، ص ١٢٧

لزمه فخرج في العلم ما عرف به"[1]. والدليل على معقولية هذه الرواية أنها أفادت بتأثير المحيط الاجتماعي على ابن حرب، فقناعته بالاعتزال جاءت بشكل مألوف من خلال الجدل مع أصحاب المردار.

من المواقف التي تروى عن جعفر بن حرب، وأكدت سلوكه الجديد، يُذكر أنه "حضر عند الواثق للمناظرة، ثم حضرت الصلاة، فتقدم الواثق فصلى بهم وتنحى جعفر، فنزع خفه وصلى وحده"[2]. وقد دعا هذا التصرف إلى بكاء صديقه يحيى بن كامل، من المذهب الإباضي[3]، خشية عليه من القتل، لأن في ذلك تأويلاً إلى عدم الاعتراف بإمامة الواثق، وبالتالي إلى فسقه وحتى تكفيره والخروج عليه وهذا هو الأهم في الأمر! وعندها حذره قاضي القضاة أحمد بن أبي دؤاد خشية عليه، بقوله: "أن هذا السبع (الواثق) لا يحتملك على ما صنعت، فإن عزمت عليه فلا تحضر المجلس، وأن هذا التشيع (لعله يقصد التعصب لمقالات المذهب الزيدي مثل عامة شيوخ معتزلة بغداد آنذاك) لا يحملك على هذا". فقال لابن أبي داؤد: "لا أريد الحضور لولا إنك حملتني عليه". وفي اليوم التالي تخلف جعفر عن المجلس والصلاة، فسأل عنه الواثق بقوله: "أين الشيخ الصالح"، فقال له ابن أبي داؤد: "ان به السّل". ولعل اختيار مثل هذا المرض من قبل ابن أبي داؤد يصرف نظر الواثق كلية عن رؤية جعفر ابن حرب. ومن هذه الواقعة يبدو أن مرض السل، إن كان بالمعنى الحالي، معروف آنذاك قبل أن يكشف روبرت كوخ (ت١٩١٠م) عصياته.

عُرف جعفر بن حرب بمناظراته العديدة مع الخصوم، أهل الأديان و الإسلاميين. واحدة منها كانت مع رجل الدين المجوسي (زاذان بخت)، الذي قال جعفر

---

[1] -فضل الاعتزال، ص٢٧٨

[2] -الفهرست، ص ٢١٣

[3] -يدعو هذا الموقف إلى البحث في العلاقة بين المذاهب، وتقصي حالة الاختلاف والاتفاق فيما بينها، والجدير ذكره في هذا الامر أن ما بين الإباضية والمعتزلة اكثر من لقاء حول ابرز المقالات التي قام عليها الإعتزال، من نفي القدر ونفي الصفات وخلق القرآن.

عنه: "شيخ له هيئة وجمال، فجلست إليه، واعدت عليه المجلس". كانت هذه المناظرة بالأساس دعوة من المأمون، للتناظر بين أبي الهذيل العلاف وزاذان الثنوي، فتحولت بين الأخير وجعفر بن حرب. وقد بادر زاذان بخت إلى القول: "قبل كل شيء ينبغي للعاقل أن ينصف في القول، كما يجب عليه أن يحسن بالفعل"، فرد عليه جعفر، محدداً موضوع المناظرة بالقدر، وعلاقة ذلك بالمعتقد المجوسي، ثنوية النور والظلام: "منْ وعظك بهذه الموعظة، النور؟ فهو مستغنٍ عنها، لأن لا خير في العالم إلا منه، ولا يكون منه الشر البتة، أم الظلمة؟ فلا يكون منها الخير أبداً، وهي مطبوعة على الشر، فلا معنى لهذا الوعظ". فأجاب زاذان: "أنت غافل عما علم في هذا الباب، إن من مذهبك أن الله تعالى قد وعظ قوماً، يعلم أنهم لا يتعظون، ويأمرهم بالخير، ويعلم أنهم يكذبون، فليس بمستنكر أن أعظ منْ لا يقبل الوعظ، ولا يكون منه الخير". وفي هذا القول عدّ زاذان مناظره المعتزلي، جبرياً معانداً، لأنه لا يقبل الوعظ، فرد جعفر مستنكراً: "أنت غافلي، لأنك تعلم كيف قولنا، لأنا نقول: أن الله اقدر من أمره بالخير عليه، فهل تقول في الظلمة أنها تفعل الأقدار على الخير؟ فكرر زاذان قوله السابق بعبارة أخرى: "أو ليس من مذهبكم أن الكافر لا يقدر أن يؤمن، والمؤمن لا يقدر أن يكفر؟ وقد ختم جعفر المناظرة بما يمليه عليه اعتقاده بنفي القدر: "ليس من مذهبنا، ومنْ قال بهذا من أمتنا، فهو شر حالاً منك عندنا (يعني أكثر من مجوسي)"[١].

سأل جعفر بن حرب محمد بن جليل السكاك (أحد أتباع المتكلم الشيعي هشام بن الحكم) في مناظرة جرت بينهما عن حدوث العلم والقدرة والحياة، كصفات من صفات الذات الإلهية، وذلك ما يثبته المعتزلة. ويذكر أن السكاك كان غير متهيئ لمثل هذه المسألة، وقد دفعه الحاضرون إلى إجابة مستعجلة، تؤدي إلى إنقطاعه في المناظرة، قال فيها: "إنه غير قادر ولا حي، ثم قدّر وحُيي، كما كان غير عالم". فقال جعفر: "أهو احيا نفسه وأقدرها، أم غيره أحياه وأقدره؟ وبعد، نرجع في إثباتك لله جل ذكره إلى

[١]-طبقات المعتزلة، ص ٧٥

المشاهدة، فهل شاهدت ميتاً عاجزاً احيا نفسه وأقدرها، فتصف الله بذلك؟، فانقطع السكاك"[1]. وذكر أبو الحسين الخياط أن جعفراً بعد ختام المناظرة، قال للسكاك ساخراً: "دُل على أن هذه النعل لم تصنع العالم، إذ كنت أجزت أن يصنعه مَنْ ليس بحي ولا قادر ولا عالم".

ثاني الجعفرين، أبو محمد جعفر بن مبشر الثقفي، ولا ندري عن نسبته إلى ثقيف، أكانت موالاة أم صُلبية. ويُقال أنه كان بياعاً للقصب. وبهذه الحرفة ذكره ابن الراوندي، بقوله: "القصبي وهو المقدم على البغداديين في النُسك بعد أبي موسى". واعتبر أبو الحسين الخياط هذه العبارة بقصد "تصغيره والوضع من قدره". وعلى حد علمنا، لم يسبق أن أعتبر الخياط التسمية بالمهنة أمراً معيباً، مثلما أعتبرها في تسمية أستاذه ابن مبشر. فقد ذكر ابن الراوندي وغيره من المخالفين ومؤرخون معتزلة عدداً من شيوخ الاعتزال بمهنهم، ولم يحصل أن رد الخياط بشيء. عرف عن ابن مبشر أنه كان "فقيهاً متكلماً، صاحب حديث، وله بلاغة ورئاسة في أصحابه، ومع ذلك كان ورعاً زاهداً عفيفاً". ومن أخبار زهده يذكر القاضي عبد الجبار تعففه عن قبول هدية تاجر أعجب بحديثه وشخصه. كانت الهدية عبارة عن خمسمئة دينار، ويُعدّ هذا المبلغ مفيداً لحال مثل حال ابن مبشر، بعثها إليه، التاجر، بعد أن "أُخبر بمسكنته". وعندما ردّها قال له اصحابه: "قد عذرناك في رد مال السلطان للشبهة، وهذا تاجر ماله من كسبه، فلا وجه لردك، فقال: أنه استحسن كلامي"، إشارة إلى اعتزازه بكلامه. عوضاً عن هذه الهدية وغيرها اكتفى ابن مبشر، في معاشه، بمساعدة أصدقائه من المعتزلة، التي سماها القاضي "زكاة إخوانه".

وتذكر رواية أخرى أنه رفض مبلغاً اكثر من هدية التاجر بكثير، فيروى أن الواثق سأل أحمد بن أبي دؤاد: "لمَ لا تولي أصحابي (المعتزلة) القضاء، كما تولي غيرهم"؟ فذكر له قصته مع جعفر بن مبشر، بقوله: "يا أمير المؤمنين أن أصحابك يمتنعون من ذلك، وهذا جعفر بن مبشر، وجهتُ إليه بعشرة آلاف درهم، فأبى، فدخلت عليه من غير

[1] -الانتصار، ٨٢

أذن، فسل سيفه في وجهي، وقال: الآن حـل لي قتلـك، فـانصرفتُ عنـه، فكيـف أولي القضاء مثله"!.

وبطبيعة العلاقة بين الفرق والمذاهب، أن صاحب هذا السلوك لم ينج من الطعن، فقد لفق عليه ابن الراوندي خبر أباحته للزواج على النية، على مثال "ان رجلاً لو وجه إلى أمراة ليتزوجها، فجاءته فوثب عليها"، فيمكن أن يتم زواجه منها دون عقد ولا ولي ولا شهود. وفي دفاعه عن أبن مبشر في هذه المسألة بالذات، ورغم ميوله الزيدية، يُحّمل أبو الحسين الخياط الشيعة وزر هذا التلفيق، لأن ابن الراوندي كـان شـيعياً، ورد ذلـك في قوله: "الذي حكيته عن جعفر بقول الرافضة أشبه، لقولهم بالمتعة ولوطئهم النسـاء بغـير تزويج ولا ملك يمين، خلافاً لكتاب الله نصاً...". وواقع الحال أن زواج المتعة، حسب الفقه الشيعي المستند إلى أصول إسلامية، لا يحـدث بهـذه الفوضـى، الـتي وصفـه بهـا الخياط، نكاية بابن الراوندي، وقد لا تتوفر شروط زواج المتعة اليوم، لكنـه، لا يحـدث دون عقد والتزامات.

وعن مناظراته الكلامية فليس هناك غير شهادة الفقيـه الحنفـي علـي الـرازي، الـتي وردت في رده على جماعة مـن أهـل الحديـث قصـدوا إلى النيـل مـن قـدرة ابـن مبشـر العلمية، مخاطبهم: "لا تفعلوا، فليس هذه منزلة جعفر في العلم، لقد كنـت أراه ينـاظر بشراً المريسي فيفر المريسي من يده"[1]. والمعروف عن المريسي أنه متكلم مشهور وبـارع في المناظرات، ومن أصدقاء الإمام الشافعي.

أما مقالات الجعفرين، فقد وردت موحدة تقريبـاً، فليـس هنـاك مـا يمـيز عـدداً مـن مقالات ابن حرب عن مقالات سميّه وزميله، ابن مبشر. ومنها انفرادهما بمقالة خاصـة بخلق القرآن، تفيد بأن الكتـاب هـو حكايـة القـرآن وليـس القـرآن نفسـه. يقـول نـص المقالة: "أن الله تعالى خلق القرآن في اللوح المحفوظ، ولا يجـوز أن ينقـل، إذ يسـتحيل أن يكون الشيء الواحد في مكانين في حالة واحدة، وما نقرأه فهو حكاية عـن المكتـوب

[1] -المصدر نفسه، ٦٨

الأول في اللوح المحفوظ، وذلك فعلنا وخلقنا"[١]. وتُعدّ فكرة ما أُنزل هو حكاية عن القرآن، بإبداع الجعفرين، تخريج آخر لقول المعتزلة في أن القرآن مخلوق ومحدث لا كلام الله القديم.

وتبعاً لقول المعتزلة البغداديين في اللطف يُنسب للجعفرين أنهما قالا: "إن عند الله تعالى لطفاً لو أعطاه الكافرين لآمنوا اختياراً، إيماناً لا يستحقون عليه الثواب، ما يستحقون به إذا آمنوا مع عدم ذلك اللطف، والأصلح لهم، ما فعل الله بهم لأن الله لا يعرّض عباده إلا لأعلى المنازل وأشرفها، وأفضل الثواب واكثره"[٢]. ويذكر الأشعري أن جعفراً رجع عن هذا القول، وتبنى مقالة المعتزلة الذين ينكرون وجود مثل هذا اللطف. ويعرّف جعفر بن حرب اللطف أنه الهداية التي تترك للإنسان حرية القرار، إشارة إلى تفضيله بين الطاعة والمعصية، وقد ورد عنه: "التوفيق والتسديد لطفان من الطاف الله سبحانه وتعالى، لا يوجبان الطاعة في العبد، ولا يضطرانه إليها، فإذا أتى الإنسان بالطاعة، كان موفقاً مسدداً".

وفي علاقة العام والخاص، أو الكل والجزء، بين أشياء الكون أو بين أجزاء الجسم الواحد ميز ابن حرب بين الجزء والكل، في هذا المجال يذكر النسفي في "التبصرة" أنه زعم: "أن الواحد من العشرة غير العشرة، واليد من الآدمي غيره"، بينما طابق معتزلة آخرون بين الجزء والكل في الصفات، وأن صفة الكل موزعة على أجزائه. وحسب منطق أبن حرب يبدو الأمر صحيحاً على المستوى النظري فقط، أما مستوى الواقع فالأمر مختلف، فما هو جزء في حالة معينة هو عام في حالة أخرى، ولذلك يبدو الواحد غير العشرة بالفعل، واليد غير الإنسان ككل، مثلما الغابة غير كل شجرة من أشجارها. لكن أيهما يوجد بدون الآخر؟ وأيهما لا يتكون من الآخر، ويحتل موقعه في نفس اللحظة؟ ومع أن النسفي ذكر مقالة ابن حرب على ضمن فصل خاص في العلاقة بين

---

[١]-مقالات الإسلاميين، ص ٦٠٠، الشهرستاني، الملل والنحل،١ ص ٧٠، تبصرة الأدلة، ١ ص ٢٦٠

[٢]-المقالات، ص ٢٤٧ ، التبصرة، ٢ ص ٧٢٤

الذات والصفات، لكن ما جاء فيه كان مفيداً في تحديد علاقة من علاقات الكون المادية.

وفي مقالة القدرة يرى ابن حرب أنها القوة الكامنة، وإن لم تظهر، فحسب رأيه أن "الممنوع قادر وليس يقدر على شيء، كما أن المنطبق جفنه بصير ولا يبصر"[١]. وذهب معتزلة آخرون إلى العكس من ذلك، بقولهم: "لانسميه قادراً على ما مُنع منه، وأنه قادر إذا حُل وأُطلق". وترتبط مقالة أبن حرب في إثبات القدرة، ما ظهر منها وما كمن، بمقالة أستاذه، المردار، التي أشارت إلى قدرة الله على خلق نقيض العدل والصدق و نقائض غيرهما من مفردات الخير، بينما ذهب معتزلة آخرون إلى عدم قدرته، وذهب البعض الآخر إلى القول بقدرته وامتناعه عن خلق القبيح، لأن ذلك يخالف طبيعته.

توقف جعفر بن حرب في تعريف الروح بين أن تكون جوهراً أو عرضاً، ويظن الأشعري أن ابن حرب (هناك غيره أثبت مثل هذه العلاقة كأبي هذيل العلاف) "أثبت الحياة غير الروح، وأثبت الحياة عرضاً". وفي حالة تأكيد ظن الأشعري فإن هذه المقالة خالفت الفكر الديني، بشكل عام، على اعتبار أن الروح هي الحياة. أما الأكثر مخالفة وإثارة في هذا المجال، من شيوخ الاعتزال، هو أبو بكر الأصم، عندما ذهب إلى إلغاء الروحانيات خارج الأجسام كلية، ورد ذلك في قوله: "ليس أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق، الذي أراه وأشاهده، والنفس هي البدن لا غير". وتعريف النفس عند أبن حرب أنها: "عرض من الأعراض (حالات عارضة على الأجسام) يوجد في هذا الجسم، وهي أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل للصحة والسلامة"[٢]. ويرى زميله ابن مبشر في النفس أنها "جوهر ليس هو هذا الجسم، وليس بجسم، ولكنه معنى بين الجوهر والجسم".

ويذهب الجعفران في مقالتهما، التخليد بالعقل، إلى التقارب مع فكرة ثمامة بن أشرس وأبي عثمان الجاحظ، فيما عرف عنهما بالمعارف الضرورية، وتؤدي هذه المقالة

---

[١]-المقالات، ص ٢٤٠

[٢]-المصدر نفسه، ص٣٣٧

إلى التقليل من أهمية المعارف المكتسبة من الرسالات في تعريف الناس بوجود الله وناموسه، على أساس أن العقل يقوم بهذه المهمة بدون كسب، بمعنى "منْ لم يضطر إلى معرفة الله لم يكن مكلفاً ولا مستحقاً للعقاب"[1]. ويلّخص الشهرستاني مقالة التخليد بالعقل، بقوله: "إن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته، قبل ورود الشرع، وعليه يعلم أنه إن قصر ولم يعرفه ولم يشكره عاقبه عقوبة دائمة، فأثبتا التخليد واجباً بالعقل"[2]. وهذا الأمر بطبيعة الحال مرتبط في فهم المعتزلة للعقل كأصل أول عن طريقه تقبل أو ترفض الأصول الأخرى.

توفي الجعفران بفارق عامين، فقد توفي جعفر بن مبشر السنة ٢٣٤ هـ، تاركاً أخاً له يدعى حبيش بن مبشر يذهب إلى مذهبه في الكلام، لكنه "لم يقارب جعفراً ولا يدانِه". ويذكر له تلميذه الخياط في "الانتصار"، والنديم في الفهرست عناوين الكتب التالية: "الأشربة"، "السنن والأحكام"، "الحجة على أهل البدع"، "الناسخ والمنسوخ"، "معاني الأخبار وشرحها"، "أصحاب اللطف"، "على أصحاب القياس والرأي"، "الخراج"، "اليقين على برغوث في المخلوق" و"الدار".

وتوفي جعفر بن حرب السنة ٢٣٦ هـ. ذكر له النديم أيضاً: كتاب "متشابه القرآن"، "الاستقصاء"، "الاصول"، "الرد على أصحاب الطبائع". كذلك ذكر له ابن الراوندي كتاب "المسائل في النعيم". ويقول البغدادي في "الفرق بين الفرق" إنه رد على تركة جعفر بن حرب الفكرية بكتاب، يبدو شديد اللهجة من عنوانه "الحرب على بن حرب".

---

[1] -البغدادي، اصول الدين، ص٣٣٦

[2] -الشهرستاني، الملل والنحل، ١ص٧٠

محمد الإسكافي

"فاز بالعلم ثلاثة، حائك وحلاج وإسكاف"

الصاحب ابن عباد

آثر معتزلة بغداد حياة الزهد والتصوف، بمعناه السلوكي، على مراجعة أبواب الدولة، ولهذا لُقبوا بمتصوفة المعتزلة. بينما تنعّم عدد من المعتزلة البصريين في مجالسة الخلفاء والوزراء. وبطبيعة الحال، يستثنى من هؤلاء المؤسسان واصل بن عطاء، لأنه كان معارضاً أيام الأمويين، ولم يدركه العصر العباسي، وعمرو بن عبيد الذي كان مجرد ناصح للدولة إن طُلب منه ذلك، ولم تغره عروض صديقه أبي جعفر المنصور السخية.

كذلك لم يُذكر أن شيخاً من شيوخ معتزلة بغداد شارك في محنة خلق القرآن، رغم إقرارهم أن القرآن مخلوق لا كلام الله. لكن هذا الزهد والعزوف عن مجاملة الدولة لم يتوج بحركة سياسية أو فكرية ضدها. فلم يقصدوا إلى الثورة أو طرح مطلب ما، رغم توافقهم مع مقالات المذهب الزيدي في الإمامة وصبغتهم الزيدية. ومن المعروف أن المذهب الأخير تبنى الثورة طريقاً للإصلاح، وقد تبعت ثورة زيد بن علي ثورات عديدة، وعن طريق أخيرتها أصبح للزيدية دولة بصنعاء وتوابعها. وعلى خلاف ذلك كان شأن معتزلة بغداد شأن الزهاد، أصحاب الاحتجاج السلبي، الاكتفاء بالعبادة والتناظر في المجالس.

يبرز من بين هؤلاء الزهاد اسم أبي جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي، تلميذ بشر بن حرب، وكان معروفاً في ميله الشيعي باطاره الزيدي أكثر من غيره من البغداديين، دون أن يتحول كلية عن الاعتزال إلى مقالات هذا المذهب الكلامية. وقد برز في أفكار ومقالات عديدة ،منها ما ينفرد به، ومنها ما يتفق به مع الآخرين.

انحدر الإسكافي من سمرقند، ونشأ في بلدة تقع بين واسط وبغداد، تدعى إسكاف، يعدّها الجغرافيون من نواحي بغداد قديماً. وكغيره من معظم الموالي المتكلمين عُرف بالمهنة التي أمتهنها، فقد كان خياطاً في صباه، وعلى الأرجح كان إسكافياً. فاسم ناحية إسكاف كان نسبة لصناعة أنواع من الخفاف تعرف بـ (اللوالك والشمشكات) كما ورد في أنساب السمعاني ولباب ابن الأثير. ويبدو أنه احترف حرفة ترقيع الأحذية. ولعلّ النديم ذكر حرفته الخياطة كونها أكثر رفعة من حرفة إصلاح الأحذية،

فللنديم صلة ما بالاعتزال قد تتطلب منه مثل هذه المراعاة، فقد اعتبر كتاب ابن الراوندي "فضيحة المعتزلة" من كتب الفساد، وكتابه خلق القرآن من كتب الصلاح.

غلب اسم البلدة التي نشأ فيها أبو جعفر على اسمه، فاصبح لقبه الإسكافي لا الخياط. ولهذه الحرفة أو البلدة ينتسب وزراء وخطباء وكُتاب عديدون، منهم أبو إسحاق الإسكافي وزير الخليفة المتقي العباسي، وزين الدين الإسكافي أحد أصحاب الكرامات بدمشق، وقد ترك هذا حرفته متحولاً إلى داعية للتصوف، وخطيب القلعة الفخرية محمد الإسكافي، وغيرهم. وحول العلاقة بين أرباب الحِرف والوسط العلمي يقول الصاحب بن عباد: "فاز بالعلم ثلاثة: حائك وحلاج وإسكاف"[١].

كان أبو جعفر الإسكافي، في صباه، يتحايل على أبويه لترك المهنة، والتوجه إلى بغداد لمخالطة أهل العلم والكلام، وكانا يضيقان عليه في لزوم كسب عيشه، وبعد أن حضر مجلساً من مجالس أستاذه، فيما بعد، جعفر بن حرب، قدّر الأخير رغبته في التعلم والمكوث بجواره ببغداد، لذلك استخدمه، مقابل عشرين درهماً يدفعها لوالدته شهرياً، ثم اصبح من ابرز تلامذته. وقد واظب على دروس ابن حرب حتى وصل خبر ذكائه وفطنته إلى المعتصم "فأعجب به إعجاباً شديداً، فقدمه ووسع عليه"[٢].

قال النديم عن باعه في الجدل والمناظرة: "بلغني أنه كان إذا تكلم، أصغى إليه وسكت منْ في المجلس، فلم ينطق بحرف، حتى إذا فرغ، نظر المعتصم إليهم، وقال: منْ يذهب عن الكلام والبيان؟". ويُذكر أن المعتصم لشدة إعجابه، كلّفه أن يعرض مقولاته على الموالي، وهم بطبيعة الحال من المعتزلة المختلفين مع الإسكافي، وجلهم من البصريين. ويصعّد المعتصم لهجته ضد المخالفين متحيزاً لمقالات الإسكافي، قائلاً له: "فمن أبى منهم فعرفني خبره، لأفعل به ما افعل"[٣]!

---

[١]-معجم الادباء، ص٢٥٤٩

[٢]-الفهرست، ص ٢١٣

[٣]-المصدر نفسه

لكن الإسكافي لم يتحول إلى أداة بيد المعتصم ضد زملائه المتكلمين، بل، على العكس من ذلك، أكد المؤرخون نزاهته وزهده في علاقته مع دار الخلافة، شأن معتزلة بغداد الآخرين. ولعل علاقته السيئة مع أبي عثمان الجاحظ، وتهكم الأخير عليه بسبب ردّه على كتاب "العثمانية"، وتواريه عن وجهه خجلاً أو هيبة ما يُشير إلى عزوفه عن استغلال تحريض المعتصم له ضد الجاحظ وغيره من البصريين. ولم يكن الجاحظ الناقم الوحيد من تقريض الإسكافي لكتبه، بل نقم عليه أيضاً المتكلم محمد بن عيسى البرغوث، ولعلّ ذلك كان بسبب كتابه "الرد على برغوث". ومن نقمة برغوث على الإسكافي أنه خر ساجداً شكراً وحمداً عندما وردّه خبر وفاة الإسكافي، مثلما كان يفعل الخلفاء عند سماعهم البشارة بقتل أو موت أحد الخصوم! ويُقال، كان برغوث أحد ممتحني أحمد بن حنبل في مقالة خلق القرآن، ويذكر عنه أيضاً أن أبا الهذيل العلاف كان يترفع عن مناظرته أو حتى مجرد الكلام معه.

أما أكثر مناظرات أبي جعفر الإسكافي فكانت مع متكلم يدعى أبو الحسين الكرابيسي الذي حاول تخليص نفسه من المحنة بقوله: "كلام الله غير مخلوق لكن اللفظ مخلوق". ورغم أن هذا الرأي لا يصرح بأن القرآن مخلوق، لكن أحمد بن حنبل لم يقتنع فيه، فظل يعامله كقائل بخلق القرآن، وهناك منْ برر موقف ابن حنبل المذكور، بحجة: "لئلا يُتذرع به إلى القول بخلق القرآن، فسد الباب". فعندها قال الكرابيسي واصفاً الإمام ابن حنبل بالصبي: "أيش نعمل مع هذا الصبي، إن قلنا مخلوق قال بدعة، وإن قلنا غير مخلوق قال بدعة"[1]!

ومع اعتراف خصوم الاعتزال بأبي جعفر الإسكافي أنه: "أعجوبة في الذكاء وسعة المعرفة، مع الدين والتصوف والنزاهة"[2] فإن هناك من مؤرخي الملل والنحل منْ سعى إلى التنقيص من قدره، كقول البغدادي فيه: "وقد فخم بعض المعتزلة من الإسكافي، بأن زعم أن محمد بن الحسن رآه ماشياً فنزل من فرسه، وهكذا كذب قائله، لأن الإسكافي

---

[1]-سير اعلام النبلاء، ١٠ص٥٥٠.

[2]-المصدر نفسه

لم يكن في زمان محمد بن الحسن، ولو أدرك محمد لم يكن محمد ينزل لمثله عن فرسه من تكفيره إياه. وقد روى الرازي عن محمد بن الحسن: أن مَنْ صلى خلف المعتزليّ يعيد صلاته"[1]. ومحمد بن الحسن، الذي قصده البغدادي، هو الفقيه المعروف بابن فرقد، أحد فقهاء مدرسة الرأي الكوفية وصاحب الإمام أبي حنيفة النعمان، وكان ابن حنبل يعدّه من الجهمية. ويُشير ابن حنبل إلى أن ابن فرقد حاول في يوم من الأيام إقناعه بالقول في خلق القرآن. كان ذلك أيام الرشيد، أي قبل إعلان المحنة بكثير، فكيف يكون قد أفتى بتكفير الإسكافي من خلال تكفيره للمعتزلة؟ ومع هذا التصويب كان البغدادي محقاً في قوله بعدم معاصرة ابن فرقد لأبي جعفر الإسكافي، لأنِ الأول توفي السنة ١٨٩ هـ، بينما كان الأخير صبياً. وكان الرشيد قد نعاه والكسائي اللغوي حين توفيا في يوم واحد، بقوله: "دفنت اليوم اللغة والفقه"[2]. وفي العلاقة، المفترضة، بين ابن فرقد والإسكافي، يخطئ بعض الباحثين في تأكيد معاصرتهما، وكذلك في احتساب ابن فرقد على القائلين بإمامة المفضول قبل الفاضل، وبحق علي في الخلافة.

ذكر أبو المظفر الاسفرائيني الإسكافي في "التبصير في الدين"، بقوله: "اقتدى في ضلالة القدرية بجعفر بن حرب، وكان أستاذه وزاد عليه". ويعلق ابن حزم في "الفصل" على القول المنسوب للإسكافي بأن الله لم يخلق أدوات اللهو من الطنابير و المزامير والمعازف، بقوله: "كان من تمام هذا الكفر أن يقول: أن الله لم يخلق الخمر ولا الخنازير ولا مردة الشياطين".

بعد النظر في الروايات التي تناولت بالذم شخصيات الاعتزال الأخرى بالذم نجد أن نصيب الإسكافي منها كان أقل من غيره بكثير، وربما مردّ ذلك عدم حضوره في واجهة الأحداث وصدور المجالس، فالشهرة لها ضريبتها، ولو كانت قلة الذم نافعة لشخص الإسكافي فهي مضرة في البحث عن حياته وفكره، لأن معظم أهم المصادر ورد من الخصوم، وعلى وجه الخصوص في الملل والنحل. فكم يكون التشهير نافعاً في مثل هذه

---

[1] -الفرق بين الفرق، ص ١٥٦

[2] -المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ٩ص١٧٤

الحالة! وكم خدم أبن الراوندي عملية البحث في فكر المعتزلة من خلال كتابه "فضيحة المعتزلة"؟ فقد شجع على تقصي أفكارهم، بعد أن قدمها بأسلوب لافت للنظر يُغري عدوهم ناهيك عن الصديق.

هناك جانب آخر في حياة أبي جعفر الإسكافي يذكره الثعالبي في "تتمة اليتيمة" وعن هذا الكتاب نقل الصفدي في "الوافي بالوفيات"(دمشق ١٩٥٣) فقد وصفه بالأديب والشاعر، دون أن يشير إلى كونه متكلماً أو معتزلياً، ولا نعتقد أن الثعالبي قصد إلى إسكافي آخر، بل الإسكافي المعتزلي عينه كنية وأسماً ولقباً وبلدةً (إسكاف بين بغداد وواسط)، ومن شعره برواية الثعالبي:

ونرجس قُدَّ له القدّ من

زبرجد في قدر شبرين

فالورق الغضّ مصوغ له

من ورق والعين من عين

أما ميول الإسكافي السياسية والفقهية فتظهر واضحة في رواية ابن أبي حديد (معتزلي بغدادي متأخر): "كان أبو جعفر يقول بالتفضيل على قاعدة معتزلة بغداد، ويبالغ في ذلك، وكان علوي الرأي، محققاً منصفاً، قليل العصبية"[1]. ويصف أبن أبي حديد طبيعة الخلاف بين الجاحظ والإسكافي، بقوله: "يتشعب الكلام بينهما، حتى يخرج عن البحث في الإسلامين (أيهما أسبق إسلاماً أبو بكر أم علي) إلى البحث في أفضلية الرجلين وخصائصهما". ويذكر ابن أبي حديد أيضاً: "ثم وقع بيدي بعد ذلك كتاب لشيخنا أبي جعفر الإسكافي، ذكر فيه أن مذهب بشر بن المعتمر وأبي موسى وجعفر بن مبشر، وسائر قدماء البغداديين أن افضل المسلمين علي بن ابي طالب، ثم ابنه الحسن، ثم ابنه الحسين ، ثم حمزة بن عبد المطلب، ثم جعفر بن ابي طالب، ثم أبو بكر بن

---

[1] -ابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة، ٤ص٩٦

أبي قحافة، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان"[1] ويُنظم أبـن أبـي حديـد، فيمـا بعد، هذا الرأي في أرجوزة يستهلها بالبيت التالي:

وخير خلق الله بعد المصطفى

أعظمهم يوم الفخار شرفا

ولعل كتاب الإسكافي "نقض العثمانية" ضد الجاحظ، الذي نقله ابن أبي حديـد علـى صفحات شرحه لنهـج البلاغـة يزيـد المعرفـة بميولـه المذهبيـة وطريقـة طـرح حججـه، وخصوصاً في مواجهته لمفكر كبير مثل الجاحظ. وقد جابهه الجاحظ بالتهكم والتجـاهل عندما قال، على مسمع منه، وهو في السوق: "منْ هذا الغلام السّوادي الذي بلغـني أنـه تعرض لنقض كتابي"، بينما لم يكن الإسكافي نكرة، بل يوصف بأنه "عجيب الشـأن في العلم والذكاء والصيانة، ونبل الهمة والنزاهة، بلغ مقدار علمه مالم يبلغـه أحـد، وكـان المعتصم يعظمه جداً"[2]. لكن هذا التصرف الذي يسفر عن تقليل شأن الآخر المختلف هـو سُنّة لم يبتكرها الجاحظ!

هذا كل ما وجدناه من تفاصيل في حياة أبي جعفـر الإسـكافي، منـذ نشـأته خياطـاً أو إسكافياً إلى مقالاته الكلامية والفكرية على يد ابن حرب وزهده في محاباة المعتصم له.

في الجانب الفكري، يذكر ابن الراوندي مقالـة أبـي جعفـر الإسـكافي في العلاقـة بـين العقل والعدل الإلهي، بعد تحريفها، بقوله: "كان يزعم أن الله ليس بمستحق للوصـف بالقدرة على ظلم العقلاء، ولكن يستحق الوصف بالقدرة على ظلم المجانين"[3].

قد تبدو هذه الفكرة غير منطقية وغير متوازنة، ومـن الصعـب نسبتها بالصيغـة الـتي وردت بها في "فضيحة المعتزلة" إلى الإسكافي، لكنها تظهر في كتاب"الانتصـار" معقولـة ومعبرة عن رؤية فلسفية، بعد تخليصها من تحريف ابـن الراونـدي. فقـد وردت المقالـة المذكورة في "الانتصار": "كان يزعم أن الأجسام تدل بما فيها مـن العقـول والنعـم، الـتي

---

[1] -المصدر نفسه، ص٦٤٥

[2] -الفهرست، ص ٢١٣، لسان الميزان، ٥ص٢٥٠

[3] -الانتصار، ص٦٨

أنعم الله بها عليها، على أن الله ليس بظالم، فليس يجوز أن يجامع وقوع الظلم منه، ما دلّ لنفسه على أن الظلم ليس يقع منه، هذا قول أبي جعفر، وليس كل منْ ارتفع عقله كان مجنوناً ولا طفلاً". ويسأل أبو الحسين الخياط، وكذلك أبو الحسن الأشعري في"مقالات الإسلاميين" السؤال التالي: "فلو وقع الظلم منه كيف كانت تكون القصة؟"، ويجيبان، بعبارة واحدة، على لسان الإسكافي: "كان يقع والأجسام معراة من العقول الدالة بعينها على أنه لا يظلم"[1]، أي ليس هناك ظلم سماوي على الإطلاق.

---

[1]-المصدر نفسه، مقالات الاسلاميين، ١ص٢٥٣. يفسر معتزلة بغداد عدم جواز أن يكون الله ظالماً بفكرة اللطف، لأن الله لطيف لا يفعل الظلم أو لا يقدر عليه، وأن حجب لطفه كهدايته للناس إلى فعل الخير وتجنب الشر يُعد ظلماً، وفي ذلك ميول واضحة إلى الطموح نحو تجنب العذاب في الآخرة، بما يتعلق في الرحمة أو اللّطف الإلهي. وارتباطاً بتجنب العذاب ظهرت دعوات أخرى من قبل معتزلة آخرين، ملخصها أن يتحول المذنبون من كفار وغيرهم إلى تراب في الآخرة، أي إلى عدم، كما ذهب إلى ذلك ثمامة بن أشرس وغيره. أما الذين يعتبرون اللطف ليس واجباً فيمثلون ذلك بالمثال التالي:"أن أحدنا إذا قدر على أن يُعطي ولده درهماً، ثم كان المعلوم أن هذا الولد لا يختار ما يصلحه أصلاً، فلا يجب أن يوصف الوالد بالعجز عن أن يلطف لولده، لأن قد انكشف أن لا لطف له"(المجموع المحيط، ٢ص٤٠٠).

وما يقابل اللطف عند المعتزلة يقول المعتزلة البصريون بالاصلح الذي يعني:"أنه ليس عند الله تعالى شيء أصلح مما اعطاه جميع الناس كافرهم ومؤمنهم، ولا عنده هدى مما هدى به الكافر، والمؤمن هدىً مستوياً، وأنه ليس يقدر على شيء هو أصلح مما فعل"(الفصل في الملل والأهواء والنحل،٣ص١٦٤). ويبدو قول البصريين بالاصلح ورفضهم لوجوب اللطف له علاقة مباشرة في قاعدة الاعتزال الأساسية وهي نفي القدر، ومنها قولهم في عدم تدخل الله تعالى في تصرفات الإنسان، وكذلك في الأشياء بعد خلقها، أي أنها تسير حسب ما طبعها الله عليها. أما مقولة اللطف فتبدو متقاطعة إلى حد ما مع تلك القاعدة، رغم ما فيها من خيال واسع في تعميم الخير والعدل وتراجع الشر والظلم. كذلك إن اللطيف اسم من الأسماء

والإسكافي في هذا الرأي لم يطرح جديداً على ما طرحته أصول الاعتزال الأولى، في ربطها بين نفي القدر والعدل الإلهي. لكن الجديد هو تشخيصه لخصوصية العقل في الاعتراف بهذا العدل، وسيادة الإنسان في الكون باعتباره الكائن العاقل، فمنْ يميز بين العدل والظلم من الكائنات كافة غير الإنسان، "صاحب العقل والروية"؟

اقتفى مؤرخو الملل والنحل أثر ابن الراوندي في تلاعبه بمقالة الإسكافي، لتظهر على لسان عبد القاهر البغدادي وسطاً بين مقالتين معتزليتين، الأولى: أن الله غير قادر على الظلم، والثانية: قادر عليه ولا يفعله، "فجعل (الإسكافي) بين القولين منزلة، بقوله: "أنه قادر على ظلم المجانين والأطفال، ولا يقدر على ظلم العقلاء"[1].

ومن الأفكار الأخرى التي تبناها الإسكافي وألف كتاباً فيها هي فكرة اللطف. فقد ورد في "مجرد مقالات الأشعري" أنه ألف كتاباً باسم "اللطيف"، وكان الأشعري قد رد عليه ونقضه. يفسر القاضي عبد الجبار "اللطف"، بقوله: "ينبيء عن الحسن"[2]، ويقترن بالتوفيق إلى فعل الخير والعصمة عن فعل الشر. وفي العلاقة بين التكليف (الواجب) واللطف، يقول القاضي أيضاً: "إن التكليف يقتضي وجود اللطف، كما يقتضي وجود التمكين". ومصدر فكرة اللطف عند البغداديين هو بشر بن المعتمر، وفحوى مقالته في ذلك: أن عند الله لطفاً، لو أتى به لآمن جميع منْ في الأرض، إيماناً يستحقون عليه الثواب"[3].

الحسنى، وللآخرين تفسيراتهم التي تختلف عن تفسير البغداديين، فمعنى اللطيف مثلاً عند الغزالي يقترب إلى حد ما من القول بالاصلح، عند البصريين: "أنه يعلم دقائق المصالح وغوامضها، وما دق منها وما لطف، ثم يسلم في إيصالها إلى المستصلح سبيل الرفض دون العنف، فإذا اجتمع الرفق في الفعل واللطف في الإدراك تم معنى اللطف" (الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني اسماء الله الحسنى، ص ١٠٩).

[1] -البغدادي، الملل والنحل، ص ١٠٤

[2] -المجموع المحيط بالتكليف، ٢ص٦

[3] -الشهرستاني، الملل والنحل، ١ص٦٥

حاول الإسكافي في القول بخلق القرآن التخفيف من لهجة المعتزلة في هذه المسألة، وخصوصاً في ظل المحنة. فهو مثلاً يقول: "يجوز أن يُقال إن الله يكلم العباد ولا يجوز أن يُقال أنه يتكلم". ويعلق البغدادي في "الفرق بين الفرق" على ذلك بقوله: "وسماه مكلّماً ولم يسمه متكلماً". والفرق الذي قصده الإسكافي بين مكلم ومتكلم أن الكلام من فعله وليس من صفاته، ولعل ذلك لا يتجاوز التلاعب بالألفاظ، أو أنه من أنواع الكلام الدقيق، وصفه الاسفرائيني في "التبصير" بالخرافة. لكن الإسكافي في تلاعبه اللفظي هذا، نظر إلى مسألة خلق القرآن بمنظور آخر، فلو كانت هذه العبارة تحضر الجعد بن الدرهم (من أوائل القائلين بخلق القرآن) وأن هناك حاكماً يدرأ الحد بالشبهة، لما ذُبح الجعد صبيحة يوم العيد أمام الناس من قبل أمير العراق الأموي، وذلك بعد اتهامه بتكذيب ما ورد في القرآن: "وكلم الله موسى تكليما".

وارتباطاً بقول الإسكافي، الذي يرويه الأشعري في "مقالات الإسلاميين": "أن الباري بكل مكان" فبالتالي "أن كلام الله سبحانه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، محفوظاً ومسموعاً ومكتوباً، وأنه يستحيل ذلك في كلام البشر". وتفادياً للالتباس المحتمل حول موقف الإسكافي، كونه شخص القرآن - في الرواية السابقة ـ بأنه كلام الله نورد قوله التالي: "أن كلام الله عرض (ليس جسماً) مخلوق وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد". وقول الإسكافي "أن الله لم يزل سميعاً بصيراً سامعاً مبصراً"[1] لا يعني إثبات صفات له، بل التأكيد على علمه بالمحيط، وأن السمع والبصر هما كناية عن العلم، لأن معظم العلم في الشيء يتحقق بالعادة من خلال هاتين الحاستين. ويوضح الأشعري قول الإسكافي، سالف الذكر، بقوله: "أنه سميع وبصير عنده وعند منْ وافقه، أنه لا تخفى عليه المسموعات والمبصرات". وقد أشار أبو حامد الغزالي إلى إمكانية تحول الصفة، أي صفة، من الصفات السبع (حي، قادر، مريد، سميع، بصير، متكلم، عليم) عند المعتزلة إلى العلم المتعلق بالذات "فالسمع عندهم عبارة عن علمه التام المتعلق

---

[1] ـمقالات الإسلاميين، ١ص٢٣٤

بالأصوات، والبصر عبارة عن علمه بالألوان وسائر المبصرات، والكلام عندهم يرجع إلى فعله"[١].

تتفق الروايات على أن وفاة أبي جعفر الإسكافي كانت السنة ٢٤٠ هـ، وهناك مَنْ يؤخرها سنة واحدة، ترك ولده جعفر الإسكافي كاتباً بليغاً ومسؤولاً عن أحد دواوين الدولة. له مؤلفات عديدة في الكلام والفلسفة منها حسب ما ورد في"الفهرست": كتاب"البدل"، "على النظام في أن الطبعين يفعل بهما فعل واحد"، "الرد على مَنْ أنكر خلق القرآن"، "فضائل علي"، "إبطال قول مَنْ قال بتعذيب الاطفال"، "المقامات" و"الرد على المشبهة"، وغيرها.

---

[١]-الغزالي، المقصد الأسنى، ص١٧٥

عبد الرحيم الخيّاط

"كان من بحور العلم، له جلالة عجيبة عند المعتزلة"

شمس الدين الذهبي

عُرف أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط، من بين شيوخ الاعتزال، بالمتكلم والمؤرخ. فإلى جانب رئاسته للاعتزال البغدادي، في عصره، كان أول معتزلي أرّخ لمقالات المعتزلة، بصريين وبغداديين، واستفاد من مذكراته بشأن المعتزلة مؤرخون عديدون. واقتدى به، فيما بعد، تلميذه أبو القاسم الكعبي في كتابه "مقالات الإسلاميين"، ثم القاضي عبد الجبار الهمداني في كتابه "طبقات المعتزلة". وقد جُمع الكتابان مع كتاب "شرح العيون" للحاكم الجشمي في كتاب "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة"، وقام محقق النصوص فؤاد سيد باختزال كتاب الكعبي "مقالات الإسلاميين" إلى باب المعتزلة فقط، وكتاب الحاكم إلى طبقتين للاعتزال، وكانت عملية جمع الكتب الثلاثة واختصارها، ووضع عنوان من عنديات المحقق بمثابة التشويه، رغم أنه كان مفصلاً للشخصيات والأحداث.

قلما يستغني الباحث في مقالات الاعتزال أو مقالات المتكلمين الآخرين عن كتاب أبي الحسين الخياط "الانتصار"، الذي رد فيه على ادعاءات ابن الراوندي في كتابه "فضيحة المعتزلة"، على حد تعبيره. أما على المستوى الفكري فليس هناك ما ينفرد فيه الخياط عن غيره من شيوخ الاعتزال غير تسمية الأشياء قبل وجودها بالذوات والجواهر والأجسام.

لم تذكر المصادر شيئاً عن انحدار أبي الحسين الخياط، أكثر من الإشارة إلى نشأته ببغداد، وتلمذته على يد جعفر بن مبشّر. وقد أرّخ له تلميذه الكعبي بقوله: "وفي زماننا هذا، شيخنا أبو الحسين الخياط..". ولكن رغم تلمذة أبي القاسم الكعبي للخياط واستشارته في تأليف كتبه لكن أبا علي الجبائي، شيخ الاعتزال البصري، فضلهَ على أستاذه بقوله: "هو أعلم من أستاذه"[1]. وكان الخياط معتزاً بتلميذه، ويخشى انتسابه إلى

---

[1] -طبقات المعتزلة، ص٨٥

منافسه البصري، فقد حذره عند سفره من بغداد إلى خراسان أن لا يكون طريقه على البصرة "لأنه خاف أن يُنسب إلى أبي علي (الجبائي)"[١].

يقول السمعاني في "الأنساب" وابن الأثير في "اللباب" حول تسميته بالخياط: إن الخياط يُقال لمن يخيط الثياب، اسم ونسبة إلى مذهب، أما المذهب، الخياطية، فهي فرقة من المعتزلة، ينتمون إلى أبي الحسين الخياط.

ويقول النديم (ليس في الفهرست) عن منزلة الخياط العلمية بين متكلمي عصره إنه: "كان رئيساً متقدماً، عالماً بالكلام، فقيهاً، صاحب حديث، واسع الحفظ، يتقدم سائر المتكلمين من أهل بغداد"[٢]. كذلك ذكره، معاصره، أبو زيد البلخي (الكاتب والخطيب أحمد بن سهل توفي ٣٢٢هـ)، بقوله: "من أهل الدين والورع والعلم، بلغ العلم ما جاوز نظراءه، وتقدم كثيراً ممن سلف، وله كُتب ناهيك بها جودةً واتقاناً وإنصافاً. مع الأخلاق الجميلة"[٣]. ويتجرد شمس الدين الذهبي، هذه المرة، من العصبية ضد الاعتزال فيقول بحقه: "شيخ المعتزلة البغداديين، له الذكاء المفرط والتصانيف المهذّبة، وكان من بحور العلم، له جلالة عجيبة عند المعتزلة، وهو من نُظراء الجبائي"[٤].

تحلّق حول أبي الحسين الخياط تلامذة ينحدرون من مشارب فكرية وفقهية مختلفة. ومن العادة أن يتحلّق التلاميذ حول مريدين من نفس الهوى المذهبي، لكن الأمر في حالة الخياط لم يبدُ غريباً. فهناك من المعتزلة: الحنفي، والشافعي، والمالكي، إلا الحنبلي، فمن المحال أن يكون معتزلياً، وذلك لوجود التعارض الكلي في الفكر وطريقة التفكير، إضافة إلى وجود خلفية من الصراعات المريرة لدى الجانبيين. (تمت الإشارة إلى التنافذ المذهبي، الفقهي، في أكثر من مكان من هذا الكتاب).

---

[١]-فضل الاعتزال، ص٢٩٦

[٢]-لسان الميزان، ٤ ص١٠

[٣]-المصدر نفسه

[٤]-سير أعلام النبلاء، ١٤ص٢٢٠

أمّا فيما يتعلق بالمذهب الزيدي والذي يُعدّ الخياط من أشياعه، لأنه بغدادي الاعتزال، فليس هناك جفوة كبيرة بينه وبين المذاهب الثلاثة المذكورة، ومازال هذا الانفتاح قائماً لحد الآن. فعلى حد علمنا، لايوجد في صنعاء ولواحقها الشافعية، بالأمس أو اليوم، مسجد خاص بالزيدية وآخر خاص بالشافعية، فالصلاة تقام بنفس الطريقة، ولعلَّ هناك اختلافاً طفيفاً لا يستوجب فصل المسجد، مثل سبل اليدين أو ضمهما إلى الصدر، لكن الأمر مختلف بين السنة والشيعة في بلدان أخرى. وعلى أية حال، تُعدّ ظاهرة طلب العلم أو التلمذة على يد شيوخ من مذاهب أخرى ظاهرة إيجابية، فالأمر ينطوي على سعة للعلم في صدور الأولين، وإن هناك رغبة جامحة في التعلم، وأن كان الأمر يتجاوز حدود الانتماء المذهبي. تفيد الرواية: أن أبا الحسين الخياط كان يبادل تلاميذه القلق والحذر، وهم يتوجهون إلى مجلسه بسرية، كرئيس للمعتزلة في عصره، ويُشير هذا إلى أن السائد، عصر ذاك، لا يسمح بمثل هذا التجاوز، لكن هناك منْ يتجاوز إلى الانفتاح والتسامح. ولعلَّ ما كان يدور في أذهان التلاميذ والشيخ في آن واحد أن المعرفة هي المعرفة، إن صدرت من معتزلي أم من أشعري، وما يصدقه العقل هو الصحيح. ورد في الرواية: "يختلف إليه (الخياط) أبو العباس بن سُريح من الشافعية، ويختلف ابن منتاب من المالكية، ويختلف إليه الايادي من الظاهرية على أفراد. فقيل إنه دخل أحدهم الدرس عليه، فجاء الثاني يستأذن فيه، فستره في البيت، ثم إنه جمع بينهم، وقال: "لامعنى لكتمان فيما بينكم، وقد عرف بعضكم من بعض الرغبة في الدرس عليّ""[1].

وصف علي سامي النشار في كتابه "نشاة الفكر الفلسفي في الإسلام" أبا الحسين الخياط بـ "مؤرخ المعتزلة الممتاز". وهذا الوصف، له علاقة بكتابه "الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد"، وهو أثر نادر من آثار الاعتزال في القرن الثالث الهجري. كذلك اسند المسعودي في "مروج الذهب" رواية إلى أبي الحسين الخياط، تفيد بتحديد سنة وفاة أبي الهذيل العلاف وغيرها من الروايات، واهتمام مؤرخ مثل المسعودي برواية

[1] -فضل الاعتزال، ص٣٠١

الخياط له دلالته، فلعله اطلع على كتاب تاريخي للخياط، أو ما يشبه ذلك. والخياط المؤرخ كان "أحفظ الناس باختلاف المعتزلة في الكلام، وأعرفهم بأقاويلهم، وقد كان الشيخ أبو القاسم (الكعبي) يكاتبه، بعد العود من عنده، حالا بعد حال، فيعرض من جهته ما خفي عليه، فجواباته عن مسائله كثيرة"[1]. والمثال على ذلك، ما قاله الكعبي: "كتب إليّ بتوبة جعفر (ابن حرب) من هذا القول (اللطف) أبو الحسين الخياط". ومن حصيلة تلك الجوابات كان كتاب أبي القاسم الكعبي "المقالات".

أما الشاهد الحاضر على اهتمام أبي الحسين الخياط بكتابة تاريخ المعتزلة، كما أسلفنا، هو كتابه "الانتصار". أورد شمس الدين الذهبي اسمه بـ"نقض كتاب ابن الراوندي في فضائح المعتزلة"، وقد ذكره ابن المرتضى باسم "الانتصار"، بعد قوله عن الخياط: "له كتب كثيرة في النقوض على ابن الراوندي". ويذكر محقق الكتاب المستشرق السويدي هنريك نيبرج أن النسخة التي حققها ونشرها العام ١٩٢٥ بالقاهرة، كانت منسوخة العام ٣٤٧هـ (خلال العصر البويهي). وقد ورد في أول المخطوطة تحذير يُفيد بتحريم تداولها بين الناس، ومصدر التحذير أو التحريم كان الفقيه الشافعي محمد الصِّيدي. يقول نص التحذير: "فوجد فيه الاعتناء بكلام المعتزلة، والذبّ عنهم، والأجوبة عن كلامهم، فظهر له مِن ذلك أن مؤلفه معتزلي، فينبغي ألا يُطالع وأن يُجتنب". ولو كنتُ مكان المستشرق نيبرج لتركتُ هذه العبارة على صدر الكتاب كشهادة حية على التعصب ضده، وبراءة لابن الراوندي، فقد كان "الانتصار" نقمة عليه بعد مماته!

تفيد رواية أحمد تيمور باشا أن كتاب الانتصار، على خلاف ما حُذر من مطالعته، وجد العناية، فيما بعد، من قبل مالكه الشيخ طاهر الجزائري (مؤسس ومدير الدار الظاهرية للكتب بدمشق، توفي السنة ١٩٢٠). إذ"طلب من أصحاب المطابع، بل كرر منهم، أن يعتنوا بطبع هذا الكتاب العظيم قدره". لكن التحذير السابق، المسجل على صدر المخطوطة، رغم قدمه وظروفه المختلفة ظل عائقاً أمام نشر "الانتصار"، فقد رفضت

[1]-المصدر نفسه، ٢٩٧

المطابع طباعته آنذاك. وقد كتب الشيخ الجزائري مقالاً وافياً عن الاعتزال وأهميته الفكرية بعنوان"أصل المعتزلة" (مجلة المقتبس ١٩٠٨)، أعاد نشره محمد كرد علي في كتابه "القديم والحديث"، (مصر ١٩٢٥، ص١٤٨). وبعد عامين، من نشر المقال، المذكور، أقدمت الدار المصرية على شراء الكتاب من الشيخ الجزائري ليكتشفه، فيما بعد، المستشرق نيبرج، وينشره بعد تحقيقه، ووضع مقدمة وافية له. كان العنوان المسجل على غلاف المخطوطة "الاكتفاف"، ولولا رواية ابن المرتضى التي أشارت إلى عنوانه بـ"الانتصار" لكان اسم الكتاب المقترح، بسبب تلف بعض الحروف، من قبل نيبرج، "الاكفاء".

يفصح أبو الحسين الخياط في مقدمة كتابه عن دافع التأليف الرئيسي، بقوله: "كتاب الماجن السفيه (ابن الراوندي) وفهمت ما ذكر فيه، فرأيته كتاب إنسان حنق على أهل الدين شديد الغيظ على المسلمين". ومن خلال ردوده على فقرات كتاب "فضيحة المعتزلة"، فقرة فقرة، يؤرخ الخياط لمقالات كبار شيوخ الاعتزال من معاصري ابن الراوندي، ومقالات متكلمين آخرين، كذلك يؤرخ فيه للتباين في المقالات بين الاعتزال والتشيع، ناهيك عن حفظه لكتاب خصمه ابن الراوندي كاملاً. وبالمقابل حفظ ابن الراوندي في كتابه "فضيحة المعتزلة" مقالات الاعتزال.

في الجانب الفكري، ينفرد أبو الحسين الخياط في قوله إن المعدوم شيء وجوهر وجسم. وقد عرف والقائلين بقوله بالمعدومية "لافراطهم بوصفهم المعدوم بأكثر اوصاف الموجودات"[1]. ويلُخص أبو معين النسفي في "تبصرة الأدلة" مقالة الخياط المذكورة، بقوله: "إن مَنْ كان في حالة الوجود جسماً يكون في حالة العدم أيضاً جسماً". وبأكثر تفصيل يقول الشهرستاني، بعد أن يصف صاحب المقالة بالمغالاة: "إلا أن الخياط غالى في إثبات المعدوم شيئاً، وقال: الشيء ما يعلم ويخبر عنه، والجوهر جوهرٌ في العدم، والعرض عرضٌ في العدم، كذلك أطلق جميع الأجناس والأصناف حتى قال: السواد سواد

[1]-الفرق بين الفرق، ص١٦٥

في العدم، فلم يبق إلا صفة الوجود أو الصفات التي تلزم الوجود والحدوث، وأطلق على المعدوم لفظ الثبوت"[١].

من الواضح، إن القول بشيئية العدم، مرحلة ما قبل الوجود، يُلمح بشكل من الأشكال إلى قِدم الوجود، لأن الأشياء، حسب هذه المقالة، قبل ظهورها للوجود كانت أشياء. ومن المسائل التي كُفِّرَ عليها المعتزلةَ هي مقالتهم: "المعدوم شيء أي ثابت متقرر في الأزل"[٢]. فكيف وأبو الحسين الخياط عدّ المعدوم جسماً؟ بلاشك، إن هذه المقالة تعرضت إلى الانتقاد من شيوخ الاعتزال قبل غيرهم، وذلك لحساسية المقالة بالنسبة لنفي الصفات وفلسفتهم الخاصة في التوحيد. فقد قال أبو علي الجبائي عنها: "إن قوله (الخياط) يؤديه إلى القول بقدم الأجسام"[٣]. ويعلق البغدادي على ما رواه عن الجبائي، بقوله: "وهذا الالتزام متوجه على الخياط، ويتوجه مثله على الجبائي وابنه (أبو هاشم) في قولهما: "إن الجواهر والأعراض كانت في حالة العدم أعراضاً وجواهر". لكن الخياط برر مقالته، في جسمية المعدوم، بما يوحي إلى فكرة أن الكون خُلق دفعة واحدة، وينشأ حسب قانونية محددة، وليس هناك شيء من لا شيء، قال في تبريره: "كيف وأنه لو لم تكن الذوات ثابتة في العدم، متميزة بذواتها في القدم، كما تتصور من الفاعل إيجادها، ولا القصد إلى إحداثها من جهة أن التخصيص بالوجود والقصد له تميزه عند الفاعل، وإلا كان الإيجاد الموجود لا تعرف هويته، ولعله يقع جوهراً وعرضاً"[٤].

صحيح، إن مقالة الخياط تقود إلى الاعتقاد بقدم الأشياء أو الأجسام، لكن من غير المألوف أن يكون الخياط قد قصد بالفعل إلى قدم الأشياء، لأنّ ذلك يتعارض مع فلسفة التوحيد المعتزلي، وهي أهم أصل من أصول الاعتزال. وبطبيعة الحال، إن المعتزلة في

[١] -الملل والنحل، ١ص٧٦

[٢] -الجرجاني، شرح المواقف، ٢ ص١٩١

[٣] -الفرق بين الفرق، ص١٦٥

[٤] -الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص ٢٧٩-٢٨٠

مثل هذا الموقف لا يخفون تناقضهم بين الاحتفاظ بنقاوة الأصول وبين حرية العقل، وما يستجد من جديد على مستوى العلم الدقيق (الفلسفة).

تدرّجَ المعتزلة بمفهوم العلاقة بين الوجود والعدم من القول أن المعدوم معلوم ومذكور، دون تسميته شيئاً، إلى القول بشيئيته ثم القول بجوهريته وجسميته. والأمر لا يخلو من التأثر بالفلسفة اليونانية، ولاسيما فلسفة أرسطوطاليس في العلاقة بين الهيولي والصورة. لكن الأمر ليس بالطريقة الإلغائية التي عامل بها الشهرستاني أفكار المعتزلة الفلسفية، ومن ذلك قوله الذي يتكرر كثيراً بعبارات مختلفة في كتابه "الملل والنحل": "إنهم سمعوا كلاماً من الفلاسفة وقروا شيئاً من كتبهم، وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير نضيج، وذلك أنهم أخذوا من أصحاب الهيولى مذهبهم فكسوه مسألة المعدوم"[1].

إن غير النضيج من المعارف لم يبق غير نضيج، فقد سبق أن شخص الشهرستاني مقالة نفي الصفات عند واصل بن عطاء بعدم النضج أيضاً، ولكن هل تبقى مقالات الاعتزال مقيدة بهذا الوصف؟ إن الأمر بدون شك، يتعلق بمسائل تشغل الفكر المعتزلي على الدوام، وقد لا يحتاج القول فيها إلى بداية غير نضيجة أو إلى نقل حرفي عن الفلسفة اليونانية. ومن المسائل التي حاول الفكر المعتزلي الرد عليها في مقالتهم بالعدم: أين كان الوجود قبل أن يوجد؟ وما علاقة ذلك بعلم الله؟ وما هو الغيب؟ هل هو العدم المطلق أم العدم المكن؟ وإلى غير ذلك. وحسب إيمان المعتزلة الكلي بالعقل فإن مناقشة مثل هذه الأمور غير ممتنعة، ومن الطبيعي أن تختلف الاجابات، وهذه الإجابات بحد ذاتها هي فلسفة ناضجة.

تطورت مقالة العدم عند المعتزلة من قول أبي الهذيل العلاف بالعدم المعلوم، الذي ظهر إلى الوجود بكلمة الله "كن"، ثم قول تلميذه أبو يعقوب الشحّام بشيئية المعدومات، وبعد ذلك ظهرت فكرة الخياط، محاولة للرد على التساؤلات المذكورة آنفاً. وإذا دققنا في مقالة جسمية العدم عند الخياط نجد جذورها ممتدة إلى فكرة إبراهيم النظام في

---

[1] -نهاية الاقدام في علم الكلام، ص١٥٩

"الكمون والمداخلة"، التي أشرنا لها سابقاً. والأشياء، حسب هذه الفكرة، لم تظهر من العدم المطلق، بل من مقدمات تدل عليها. وعلى حد فهمنا لمقالة الخياط، وعلاقتها بمقالة النظام فإنه ليس هناك ما سيُخلق في هذا الكون، زيادة على ما هو مخلوق، بل إن الأشياء تظهر للوجود من مكامنها، ويطلق على هذا اللاوجود اسم العدم الممكن.

وحول مقالة المعتزلة بالعدم يلفت أبو معين النسفي (أشعري المذهب) في "تبصرة الأدلة" الانتباه إلى العلاقة بين مقالة المعتزلة الخاصة بالارادة وبين الخلق من العدم. فقد قال ناقداً: "لولا الارادة لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد، على هيئة واحدة، وصفة واحدة، خصوصاً عند تجانس المفعولات". ومن المعروف، أن جماعة من مفكري الاعتزال، ومنهم إبراهيم النظام وأبي الحسين الخياط، ينفون أن يكون الله تعالى مريداً، وأنه، حسب رأيهما، مريد على المجاز لا على الحقيقة، وتصاحب الارادة، عادة، الرغبة فلا قوة إرادة دون حافز رغبة، ولا يجوز أن يوصف الله بذلك. ووفقاً لهذه الفكرة ليس هناك خلق جديد على ما هو موجود أول مرة، فالشيء إما ظاهر للوجود أو كامن سيظهر في وقت ما، والعدم الكامن عند الخياط هو جسم تجري عليه خصائص الأجسام الموجودة.

إن فكرتي المداخلة والكمون، وجسمية العدم قد تُشيران إلى وقت واحد في خلق المخلوقات مع تقدم وتأخر في الوجود، لكن من الصعب الاستدلال منهما على تماثل الهيئة والصفة بين الأشياء، التي توهمها أبو معين النسفي من نفي المعتزلة للإرادة. فالمعتزلة أشاروا في مقالات عديدة إلى أن الأشياء تحمل إمكانيات مختلفة تتمايز فيها عن بعضها بعضاً كجواهر وأعراض. فعلى حد قول أبي القاسم الكعبي: "إن في الحنطة خاصية، وإنه لا يجوز أن ينبت عنها الشعير، ما دامت الطبيعة والخاصية فيها، وان نطفة الإنسان لا يجوز أن يخلق الله منها حيواناً آخر"[1]. ورغم الخلاف المعروف بين البصريين والبغداديين، وافق شيخا الاعتزال البصري، أبو علي الجبائي وولده أبو هاشم، الخياط في مقالته بخصوص المعدوم بقولهما: "إن الجوهر يكون جوهراً في حال

[1] - النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص١٣٣

عدمه". بينما اختلف حولها تلميذه أبو القاسم الكعبي بالقول: "إن المعدوم لا يوصف بأنه جوهر، ولا بأنه عرض، وامتنع أن يجري عليه اسمٌ، غير قولنا شيء".

هناك مقالات أخرى يوافق فيها الخياط معتزلة آخرين، منها القول بتحكم الأشياء بعلاقاتها ووجودها، أي رفض تجاوز القانون الطبيعي. ويقول الأشعري منتقداً مثل هذه المقالة، التي ينسب أصلها إلى أبي جعفر الإسكافي، بقوله: "أنكر كثير من أهل الكلام ما حكيناه عن مجامعة الحجر الجوّ أوقاتاً من غير أن يحدث الله سبحانه انحداراً، ومجامعة النار الحطب أوقاتاً من غير أن يحدث الله إحراقاً. وكذلك أنكروا كون الإدراك مع العمى، والكلام مع الخرسّ، و وقوع الفعل بقدرة معدومة"[1]. لكن إنكار ما اعتقده الأشاعرة، فيما بعد، من إمكانية حدوث ما هو خارج القانون الطبيعي للأشياء أو ما جلبها الله عليه من نظام دقيق، يرجع إلى الجيل الثاني من الاعتزال وهما البغدادي بشر بن المعتمر، والبصري معمر بن عباد السُّلمي وليس إلى الإسكافي، وذلك في مقالة "فعل الأجسام بطباعها". أما ما ورد على لسان الإسكافي والخياط فهو مجرد استلهام تلك المقالة وإخراجها بصيغ أخرى.

لم تتفق الروايات على وفاة أبو الحسين الخياط السنة ٢٩٠هـ، لكنه في كل الأحوال توفي بعد ابن الراوندي بعقود، فقد قال الخياط في "الانتصار" متشفياً بابن الراوندي: "حتى أهلكه الله". وهلاك الأخير على الأرجح كان السنة ٢٥٠هـ. يذكر الذهبي للخياط في"سير أعلام النبلاء" من غير كتاب"الانتصار" عناوين الكتب التالية: "نقض نعت الحكمة"، و"الرد على منْ قال بالأسباب"، وذكر له العسقلاني في"لسان الميزان" كتاب "الرد على منْ أثبت خبر الواحد".

[1] -مقالات الاسلاميين، ص ٣١٤

عبد الله الكعبي

"لا يجوز أن يكون الجوهران مفترقين ولا ثالث بينهما"

الكعبي

لو تُرك للمعتزلة الموقع الريادي في الحركة الفكرية، كما كانوا عليه خلال عهد المأمون – الواثق، والعهد البويهي تحت رعاية الوزير ابن عباد، لربما تحققت إنجازات فكرية وعلمية رائعة نسبة لذلك العصر. ما يؤكد ذلك تحول مقالات الاعتزال تدريجياً من الكلام والفلسفة إلى العلم الخاص، مثل الفيزياء والفلك.

لقد تحول الخلاف بين البصريين والبغداديين إلى الخلاف العلمي حول سقوط الأجسام، وشكل الأرض، وأصل الألوان، وأصل اللغة وإلى غير ذلك. وكل هذه المقالات وردت، لأول مرة في تاريخ الاعتزال، في كتاب" عيون المسائل" لأبي القاسم عبد الله بن أحمد الكعبي، الذي عُدَّ من مفقودات المعتزلة أيضاً. وفي الوقت الذي عاد فيه الاعتزال البصري، بواسطة الجبائيين، محمد بن عبد الوهاب و ولده عبد السلام، إلى حاضنته الأولى البصرة، استقوى الاعتزال البغدادي في مواطن أخرى. فقد اشهره الكعبي بنيسابور، ومن هناك إلى آفاق أوسع، بعد أن كان موجوداً فيها كحركة سياسية على يد رُسل واصل بن عطاء الأوائل.

ينحدر أبو القاسم الكعبي من خراسان، وكانت موالاة أسرته لقبيلة كعب العربية، التي تقطن منذ زمن طويل في المحمرة أو الأهواز اليوم، ولزمن قريب تُعد امارة زعيم كعب الشيخ خزعل من لواحق البصرة. اشتهر باسم الكعبي، إضافة إلى تسّميته بالبلخي نسبة إلى مسقط رأسه بلخ، وبالحنفي، أحياناً، نسبة إلى انتمائه الفقهي. استقر الكعبي بنيسابور بعد أن كان مقيماً فترة طويلة ببغداد، ولم ينقطع عنها نهائياً، بل ظل يتردد عليها بين الحين والآخر، وصدى فكره لا يغيب عن مجالسها. فقد حصل أن زار أحد تلامذته النيسابوريين بغداد، فانتشر الخبر بين العلماء وطالبي العلم، بقولهم: "قد جاء غلام الكعبي فتعالوا ننظر إليه... وكان مدة مقامه بها كأنه نبي مرسل، بلغهم على لسانه وحي منزل"[1].

وفي زيارة لبغداد طُلب من الكعبي التحكيم في مجلس من مجالسها المعروفة آنذاك، وكان أحد المتناظرين حبر من أحبار اليهود، وعندما حاول الاخير تجاهل منزلته بقوله

---

[1] -معجم الادباء، ص ١٤٩١

له: "ما يدريك ما هذا"، أجابه الكعبي: "أتعرف ببغداد مجلساً للكلام أجل من هذا؟ أتعلم من المتكلمين أحداً لم يحضره؟ فرأيت أحداً منهم لم يقم إليّ ويعظمني، فتراهم فعلوا ذلك وأنا فارغ؟"[1].

ورغم عدم الودّ الذي يحمله أبو حيان التوحيدي للاعتزال بشكل عام، إلا أنه تعامل مع الكعبي على خلاف ذلك، فقد خصّه بعبارة الثناء التالية: "وناهيك بأبي القاسم عالماً وراوياً وثقة"[2]. وكان التوحيدي قد أظهر، في نفس المصدر، ضيقه من الاعتزال، بقوله: "ما أدري ما أقول في هذه الطائفة التي نبعت آراء مشوبة، وأهواء فاسدة، وخواطر لم تختمر، وفروعاً لم يؤسس لها أصولاً، وأصول لم تشرع على محصول". وقد علقّ العسقلاني، في"لسان الميزان"، على كلمة التوحيدي في الكعبي، بقوله: "وهذا ما يطعن به على التوحيدي". ولكن الأمر سيان عند التوحيدي، فعتب العسقلاني لديه لا يؤخر ولا يقدم، ما دامت المثالب ضده لا تُعدّ ولا تُحصى!

ظهرت لأبي القاسم الكعبي خلافات عديد مع متكلمي عصره من المعتزلة وغيرهم، أسفر بعضها عن تأليف النقائض المفيدة في غربلة الآراء والوقوف على الصائب منها، إضافة إلى أنها وسيلة مهمة في الحفظ والتوثيق. فلولا ردود البصريين على كتاب"عيون المسائل" لما وصل شيء من مقالات الكعبي. وكذلك الحال بالنسبة لكتاب ابن الراوندي "فضيحة المعتزلة" أو كتاب الجزء لإبراهيم النظام وغيره. ويروي ابن عبري بعض خلافات الكعبي مع أحد مشاهير عصره من العلماء،، أبي بكر بن زكريا الرازي، فقد ألف كتاباً ضده باسم"الانتقاد للعلم الإلهي على الرازي"، ثم يسعى إلى إلغاء الرازي كعالم متعدد المواهب. قال للرازي: "رأيتك تدعي ثلاثة أصناف من العلوم، وأنت أجهل الناس بها، تدعي الكيمياء وقد حبستك زوجتك على عشرة دراهم، فلو ملكت يوماً قدر مهرها ما رافعتك إلى الحاكم، وتدعي الطب وتركت عينك حتى ذهبت، وتدعي النجوم

[1] -المصدر نفسه، الداودي، طبقات المفسرين، ١ص٢٢٣

[2] -البصائر والذخائر، ١ص١٧٣

والعلم بالكائنات، وقد وقعت في نوائب لم تشعر بها حتى أحاطت بك"[١]. ويعلق ابن العبري، بكلمة حق على هذا الإجحاف بحق عالم بحجم الرازي، بقوله: "الطعن الأول مباين لما نُقل من حسن رأفته(الرازي) بالفقراء، ولا يبعد أن الآخر قول حاسدٍ". ومن بين المؤرخين كافة ينفرد عبد القاهر البغدادي في التقليل من شأن الكعبي العلمي، فقد وصفه بـ"حاطب ليل، يدعي كل شيء، وهو خال من كل شيء"[٢].

شغل أبو القاسم الكعبي منصباً وزارياً في إمارة نيسابور، مقابل ألف درهم شهرياً، وعلى ديوان رسائل الإمارة كان صديقه أبو زيد البلخي. وكان يتنازل عن مائة درهم من راتبه سراً عن طريق راعي الخزينة لصالح أبي زيد، فيكون راتب الأخير ستمائة درهم. وظل على هذا المنوال حتى الصراع على الإمارة وسجنه، ثم خلاصه عن طريق وزير المقتدر العباسي علي بن عيسى، الذي أنفذ منْ يطلق سراحه ويحضره إلى بغداد. وقد قيل بحق الكعبي وصديقه أبي زيد إن بلخ أخرجت أربعة من المشاهير منهم: أبو القاسم الكعبي في علم الكلام، وابو زيد البلخي في البلاغة والتأليف، حتى لُقب بجاحظ بلخ.

وحول وظيفة الكعبي الوزارية، كمعتزلي بغدادي، أثيرت تساؤلات عديدة، أصلها السلوك الذي اعتاده معتزلة بغداد منذ شيوخهم الأوائل. ورغم أن ترك الكعبي للوظيفة المذكورة حصل اضطراراً لكن مؤرخين معتزلة، القاضي عبد الجبار وأحمد بن المرتضى، أشارا إلى ثوبته وعزوفه عنها مختاراً: "فلما عدل عن ذلك وتاب، تتبع ذلك وأصلحه"[٣].

مذهبياً، عُدّ أبو القاسم الكعبي من طبقات الحنفية، وكما سبقت الإشارة إلى أن التنافذ بين المذاهب الفقهية والكلامية جائز، ولكن بحدود، ملنا إلى ذكرها سلفاً. وورد اعتراف في معاجم الحنفيين أنه "يُصرح في الاعتزال بالكتب"[٤]. وعلى خلاف ما يُشاع

---

[١]-تاريخ مختصر الدول، ص١٥٨

[٢]-البغدادي، الملل والنحل، ص ١٢٧

[٣]-فضل الإعتزال، ص ٢٩٧

[٤]-ابن أبي الوفاء، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، ٢ص٢٩٦

عن المذهب الحنفي يذكر أن أحد العلماء، ممن يُجيز شرب النبيذ، دعاه يوماً إلى نبيذ، فامتنع الكعبي منشداً أبيات شعر منها:

فكيف أشرب شيئاً لا يفارقني

حتى يُغير عقلي حين أُسقاه

في الجانب الفكري، برز أبو القاسم الكعبي في مجالات عديدة، تعدّت المجال الكلامي إلى الاهتمام بعلوم الطبيعة والتاريخ والتفسير والكتابة العامة. ففي التاريخ ألف بأثر أستاذه أبي الحسين الخياط، "مقالات الإسلاميين"، عبارة عن معجم لشيوخ الاعتزال وغيرهم. كان الكتاب مبوباً على الطبقات والمدن، يُشير إلى انتشار الاعتزال في الآفاق. وينقل المسعودي عن كتابه "عيون المسائل" اخباراً تخص أمماً أخرى مثل قوله في أمة من أمم الهند: "وقد رأيتُ أبا القاسم البلخي ذكر في كتاب عيون المسائل والجوابات، مذاهب الهند وآراءهم والعلة التي لها ومن أجلها أحرقوا أنفسهم في النيران، وقطعوا أجسامهم بأنواع العذاب"[1].

وفي مجال تفسير القرآن، ذُكر أنه ألف تفسيراً يقع باثني عشر مجلداً، وصفه المؤرخون بالقول: "على رسم لم يسبق إليه". ورغم هذا التأليف الكبير، الذي ذكره الداودي، في "طبقات المفسرين" كأحد مفسري القرآن المهمين، تجاهله جلال السيوطي في معجمه" الذي اعتمده الداودي، فيما بعد، مثلما تجاهله في كتابه "المزهر في علوم اللغة" مع أنه صاحب مقالة في مجال أصل اللغة.

ومن آراء الكعبي الاجتماعية والسياسية، التي قد ينفرد بها وتلامذته من بين المعتزلة الآخرون، رأيه في الإمامة بأنها شأن إجتماعي "يجب على الناس أن ينصبوه (الإمام) إن لم ينص الله تعالى عليه، لأن مصلحتهم في ذلك ...(و) إنا نعلم وجوب الحاجة إلى الإمام عقلاً"[2]. بينما يرى اصحاب الفرق الأخرى أمر الإمامة شرعاً، نصاً أو قدراً من ا لله. ويحل الكعبي إشكال وجود إمامين في آن واحد، وهذا ما تفرضه الصراعات

---

[1] -مروج الذهب، ١ص٨٧

[2] -القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص١٢٩، ٧٥٨

السياسية غالباً، بالقرعة بينهما "فمن خرجت قرعته فهو إمام". وأمر وجود إمامين سياسيين مرفوض عند معظم الفرق الإسلامية، ومنها: الأشعرية وأهل السنة بشكل عام، حتى وأن كان أحدهما ناطقاً والآخر صامتاً.

ومن الآراء التي اختص فيها الكعبي، ولعله كان المبادر في إثارتها من بين مفكري المعتزلة، اهتمامه في البحث عن أصل اللغة، فقد قال في"عيون المسائل": "لايمكن ... الاصطلاح على لغة، إلا إذا تقدمتها لغة، فشافه بعضهم بعضاً، أو كتابة حتى يصح أن تصطلحوا على غيرها... (و) قد علمنا أن منْ لم يحتج الكلام أصلاً، لم يمكنه أن يتكلم أصلاً، كالذي ولد أصم، فلابد من أن يكون ابتداء اللغة بالتوقيف"[١]. وفي قوله بالتوقيف يُلغي الكعبي، صراحة، أن تكون اللغة إبداعاً إنسانياً اجتماعياً، فلابد أن تكون مخلوقة من الله تعالى، ثم تنتقل من جيل إلى جيل. ورغم التصريح بالتوقيف فإن في النص المذكور ما يُفيد أيضاً بأن اللغة حاجة وإمكانية تنبع من طبيعة الإنسان وحاجته، ورد ذلك في العبارة: "إن منْ لم يحتج الكلام أصلاً، لم يمكنه أن يتكلم أصلاً، كالذي ولد أصم". كذلك فإن قوله في التوقيف يتناقض تماماً مع مقالاته الأخرى في الطبائع، كما سنرى لاحقاً.

ومقابل التوقيف الذي صرح فيه الكعبي طرح المعتزلة البصريون رأياً يفيد بأن اللغة ظهرت بالمواضعة والاصطلاح، أي أنها إبداع إنساني صرف. لكن أبا علي الجبائي، من أبرز شيوخ الاعتزال البصري ومن معاصري الكعبي، مال إلى الجمع بين الرأيين التوقيف والمواضعة. ومن اللغويين الذين يُعدّون من المعتزلة، يؤيد ابن جني ، عراقي من الموصل، القول بالمواضعة: "أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح، لا وحي ولا توقيف...وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات، كدويّ الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء... وهذا عندي وجه صالح، ومذهب متقبل"[٢]. وفي مكان آخر من كتابه الخصائص يجامل ابن جني رأي

[١]-مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص١٦٠ عن "عيون المسائل" للكعبي.

[٢]-ابن جني، الخصائص، ص٣٩-٤٠

أصحاب التوقيف، فمنهم أساتذته. ولعل اللغوي المذكور لم يقصد محاكاة الأصوات الأخرى بمعنى أن الإنسان مثل ببغاء يسمع ويقلد، بقدر ما أن اللغة عملية واعية. ومن آراء شيوخ المعتزلة وغيرهم، في مسألة أصل اللغة، برواية جلال السيوطي، يرى عباد بن سليمان، تلميذ الفوطي: أن الألفاظ تدل على المعاني بذواتها. ويرى أبو هاشم عبد السلام الجبائي: "يوضعها الناس". أما الأشعري فيرى "أن الألفاظ من وضع الله"[1].

لم يُحسم أمر الجدل بشأن أصل اللغة، فمازال محط جدل واختلاف بين علماء اللغة أو بين الفقهاء، من الذين اهتموا بالفلسفة على طريقة المتكلمين. ففي مقال "رأي الإمام الخوئي في نشأة اللغة"[2] يذكر أحد المهتمين عينات من هذا الاختلاف، بقوله: "إن دراسة المسألة لقيت اهتماماً اكثر من قبل تلامذة الشيخ الخراساني في الحوزة العلمية بالنجف الأشرف، وعلى رأسهم الميرزا النائيني، فقد اختار مذهب ابن فارس في أن الواضع للّغة هو الله تعالى، ولكنه اختلف عنه في تحديد طرق الوضع". أما آية الله الخوئي، وفقاً للدراسة المذكورة، فينحو منحى أبي علي الجبائي في الجمع بين التوقيف والمواضعة.

يناقض الكعبي في طبائع الأشياء مقالته السالفة في اللغة، فهو يرجع الأشياء لطباعها، فلماذا لا يكون الإنسان عنده ناطقاً بطبعه؟ مثلما اعتبر "الأجسام التي تظهر في العالم مكونة من الطبائع الأربع، وأن كان الله قادراً على أن يحدثها لا من هذه الطبائع، وأن للأجسام طبائع بها تتهيأ أن تفعل فيها، وبها ما يفعله الحي القادر بقدرته. وذكر أن في الحنطة خاصية، وأنه لا يجوز أن ينبت عنها الشعير، مادامت الطبيعة والخاصية فيها"[3]. وعلى نفس المنوال يُخالف البصريون مقالتهم في اللغة أنها بالمواضعة، عندما يعترضون على مقالة الكعبي في الطبائع، بقولهم: "إن الطبع غير

---

[1] -المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ١ص١٠-١١

[2] -مجلة النور، آذار ١٩٩٣

[3] -مسائل الخلاف، ص ١٣٣

معقول، إنه تعالى قادر على أن ينبت من الحنطة وهي ما عليه شعيراً، ويخلق من نطفة الإنسان أي حيوان أراد، ولا نقول أنه يخلق من الطبائع الأربع، ولا من أصولها"[1].

كذلك خالف البصريون، في عصر الجبائيين، أصول هذه المسألة عند أسلافهم، مثل فكرة إبراهيم النظّام في "الكمون والداخلة" وفكرة معمر السُلمي في خلق الأعراض من الأجسام. أما الكعبي فقد ظل ملتزماً رأي المعتزلة الأوائل في مسألة الطبائع بالذات. فقد تحدث أيضاً، من البغداديين، بشر بن المعتمر عن تحكم الأشياء بأعراضها: لوناً وطعماً ورائحة وحرارة وبرودة وغيرها، وما يتعلق ذلك بنوعية الشيء وكيفيته.

ينفي الكعبي في مكان آخر، ومنْ معه من البغداديين، فكرة "الكمون والداخلة"، بقوله: "إن النار تحرق ما لاقاها، على قدر قلته وكثرته، واجزاء الحجر وإن لم تكن النار تقوى على إحراقها فهي تستحقه"[2]. ويعلّل البغداديون ذلك برأي لا يخلو من حجة منطقية رغم فقدانه للبعد الفلسفي، بقولهم: "لو كان في الخشب نار كامنة لكان يجب أن تحترق الخشبة، وبعد، فكان يجب إذا سحقنا الخشب أن تظهر تلك النار". وقد رد البصريون على هذا التعليل، بقولهم: "إن النار في الخشب متفرقة في مواضع منه، هي يسيرة وقليلة، وفي الخشب صلابة تمنع النار من الاشتعال والتأجج". قد تظهر فكرة "الكمون والداخلة" من ظاهرة اختلاف قابلية الأجسام على الاشتعال، وما تعطيه هذه الظاهرة لمتبني الفكرة من خيال في وجود النار داخل الخشب أو القطن، كوجود الكهرباء في الأجسام. والأمر قد لا يقتصر على مثال النار، فالفكرة عند النظام شاملة لكل عناصر الكون المادية. ورغم نفي الكعبي لتلك الفكرة فإنه في مكان آخر يتبنى فكرة "كمون الماء في الهواء" قريباً من البصريين، ورد ذلك بقوله: "إن الهواء يستحيل ماءً"، ولا ندري؟ هل كان الكعبي يقصد التجاور بين العنصرين، أو ما يكمن في الهواء من رطوبة؟.

---

[1] -المصدر نفسه

[2] -المصدر نفسه، ص٥٦

ومن اهتمامته بعلوم الطبيعة، حدد الكعبي الألوان في بلونين خالصين فقط، هما اللون الأبيض واللون الأسود، أما الألوان الأخرى فهي عبارة عن مركبات من مزج البياض والسواد. وعلى خلاف هذا الرأي ذهب البصريون إلى أن الألوان خالصة كافة.

هناك آراء أخرى تبناها الكعبي بتأثير أسلافه، المعتزلة، أو بتأثر مباشر باليونانيين، وهي أقرب إلى الفيزياء منه إلى الكلام والفلسفة، مثل مقالته في الكون مملوء لا خلاء فيه. وهذه الفكرة، بطبيعة الحال، ذات جذور يونانية، إن لم تكن أقدم من ذلك بكثير. فالخلاء والملاء مرتبطان بالحركة والسكون، فمع الخلاء تكون الحركة، وخلاف ذلك يؤدي الملاء إلى السكون. وقد علل ديمقريطس (٤٦٠ق.م) حركة العالم بوجود حرية لحركة ذراته، بينما علل بارمنديس(٥١٥ق.م) السكون المؤبد بالملاء. وينظر الفيلسوفان للحركة كحركة مكانية فقط. لكن هناك من المعتزلة منْ ذهب إلى وجود حركتين حركة في المكان وحركة اعتماد، وهي المتولدة من محرك، وعلى الغالب هي الحركة الداخلية في الجسم.

يقول الكعبي في نفي الخلاء: "لا يجوز أن يكون الجوهران مفترقين ولا ثالث بينهما، وأحال أن يكون في العالم خلاء"[١]. لكن الأمر لم يكن مقتبساً حرفياً من بارمندريس، والسبب أن نفي الكعبي للخلاء لم يَقُدهُ إلى نفي الحركة، فقد قال: "إن الحركة مخالفة للسكون مضادة له، وأن لا يجوز أن يتحرك الجسم إلا في مكان". وبقوله التالي عن العلاقة بين السكون والحركة ظل الكعبي على ما ذهب إليه شيوخه من البغداديين: "الحركة تولد الحركة وكذلك تولد السكون، وأن السكون لا يولد السكون". والظاهر أن عدم ربط الكعبي بين ملاء الكون واستحالة الحركة يؤكد عدم قوله بشكل واحد من أشكال الحركة وهو شكلها المكاني. وأن قوله "إلا في مكان" قد لا يعني شكل الحركة، وإنما يعني الرد على البصريين، ماعدا النّظام، الذين قالوا: "أن يحرك الله العالم لا في شيء"، أي ليس في مكان. وعلى خلاف ذلك اعتبر الكعبي الحركة متولدة لا مخترعة أو مخلوقة.

---

[١]-المصدر نفسه، ص٤٩

من الأمثلة التي ساقها الكعبي في كتابه "عيون المسائل" كأدلة على نفي الخلاء نورد المثال التالي: "إذا أخذنا قارورة ومصصنا الهواء منها، ثم شددنا رأسها بالابهام، وقلبناها في الماء، فإن الماء يدخل فيها، فلو أن الهواء طرح منها بالمصّ ليدخل الماء فيها، كما لا يدخل إذا لم يمص الهواء منها، وأنه بالمص يدخل فيها هواء حار، ويخرج منها هواء بارد، ومن شأن الحار أن يكون سريع الحركة، ومن شان البارد أن يكون بطيء الحركة، فلهذا يخرج منه ذلك الهواء الحار سريعاً، ويحصل الماء لاستحالة أن يكون في العالم خلاء"[1].

من هذا المثال وغيره، يبدو الكعبي كان مولعاً بالتجربة الملموسة، ولنقل إنه صاحب مختبر، فهناك تجارب أخرى نقلها أبو رشيد النيسابوري عن كتابه "عيون المسائل"، لا يسعنا ذكرها، تؤكد ولعه بالتجربة، واثبات مقالاته عن طريقها. وهل أن العلم اليوم أكد غير ما ذهب إليه الكعبي، من خلال أمثلته، بأن العالم مملوء مادة ومتحرك؟!

ومن اللافت للنظر، أن الكعبي في أمثلته وتجاربه استخدم مثال التفاحة قبل اسحق نيوتن (ت١٧٢٧م)، بثمانية قرون، لكن استخدامه لهذا المثال كان لتأكيد مغالطة تنفي، مبكراً، قانون الجاذبية في الكون. يقول الكعبي في مثاله: "لو أن رجلاً قبض على تفاحة في الهواء بإصبعه، ثم باعد بإصبعه عنها تهوي على الأرض". وإذا ابتعد الكعبي عن فعل قانون الجاذبية في سقوط الأجسام فإن معاصره أبا هاشم الجبائي أقترب كثيراً منه، ورد ذلك في رده على الكعبي: "إن المولد لهوي (سقوط) ما فيه من الثقل، يدل على ذلك أن الهوي يقع بحسب ثقله، حتى إذا كانت ريشة، فارق في حالها في الهوي حال التفاحة، وان كان رفع اليد لا يختلف".

إن ما لاحظه نيوتن، في تفاحته، هو عين ما ذهب إليه الجبائي، السقوط بفعل الثقل، كانت إيماءة واضحة من قبل الجبائي الابن إلى شيء اسمه الجاذبية. ولا ندري، لماذا يتكرر مثال "التفاحة" دون غيرها من الثمار الكروية، المماثلة لها بالوزن،

[1]-المصدر نفسه، ص.١٩٢

فقد استخدمها القاضي عبد الجبار أيضاً، في كتابه "شرح الأصول الخمسة" للتدليل على قضية أخرى.

وإذا كان نيوتن قد شاهد مصادفة، أو اختلقت قصة مشاهدته، سقوط التفاحة فبمن يُعلّل استخدامها من قبل المعتزلة. ويبدو طريفاً لو فُسر الأمر بما لعبته هذه الشجرة في الثيولوجيا، عندما كشفت للإنسان طريق المعرفة، رغم هناك منْ يعتقد أن تلك الشجرة هي النخلة وليست التفاحة! وفقاً لفكرة سومرية مثبتة بوثيقة طينية. وفي كل الأحوال، لا تفسير لمثل هذه المصادفات بأكثر من أنها توارد خواطر، فتراث المعتزلة، ومنه عيون المسائل، ما زال مختفياً في زوايا ومكتبات المذهب الزيدي بصنعاء من اليمن، بعيداً عن متناول يد نيوتن وغيره.

من الآراء الفلكية التي عني بها الكعبي مقالته في شكل الأرض، ففي هذا المجال اعتبر الأرض كروية الشكل وساكنة، وقد ربط بين شكلها الكروي وسكونها، بقوله: "لأنها حصلت في المركز من الفلك، من سائر جهاتها مرتفع، وقد علمنا أنه لا يمتنع أن يكون أقوام على الأرض، أقدامهم ملاقية لأقدامنا، وتكون تحت السماء وفوق الأرض، فلو تحركت الأرض سفلاً بالإضافة إلينا، لكانت متحركة صعداً بالإضافة اليهم، ولا يجوز أن يتحرك الثقيل عن المركز إلى الفلك بطبيعته، فكذلك وجب أن تقف"[1]. أما البصريون، الجبائيان منهم، فقد عللّوا سكون الأرض بقولهم: "أن الله تعالى يسكنها حالاً بعد حال". و يُستشف من هذا التعليل أنهم قصدوا إلى أنها متحركة وساكنة. كذلك نفى أبو علي الجبائي كروية ومركزية الأرض، بحجة أن المياه لا تثبت على سطح كروي، وان كرويتها ومركزيتها يمنع رؤية الشمس عند طرفي النهار، إضافة إلى قولهم: إن القرآن وصفها بالإنبساط وليس بالتكور "بعد ذلك دحاها" أي بسطها.

هناك آراء أخرى، لا مجال لذكرها، أفصح عنها الكعبي في كتابه "عيون المسائل" الذي يعتمده أبو رشيد النيسابوري في الحوار بين البصريين والبغداديين والذي أسفر عنه كتابه "مسائل الخلاف".

---

[1] -مسائل الخلاف، ١٩٢

توفي أبو القاسم الكعبي ببلخ في الأول من شعبان السنة ٣١٩هـ، بعد أن شغلت مؤلفاته مفكري ومؤرخي عصره من معتزلة وأشاعرة. يظهر ذلك من كثرة الردود عليه من مفكرين معروفين مثل الجبائيين، والأشعري، والماتريدي وغيرهم. قال الأشعري: "وألفنا كتاباً كبيراً نقضنا فيه الكتاب المعروف بنقض تأويل الأدلة على البلخي في أصول المعتزلة"[١]. ومن مؤلفاته: كتاب "السنة والجماعة"، "المجالس الكبير"، "النقض على الرازي في العلم الإلهي"، "تحف الوزراء"، "أدب الجدل"، "وعيد الفساق"، "الفتاوى الواردة من خراسان والعراق"، إضافة لكتابي "تفسير القرآن"، و"عيون المسائل". وعلى حد علمنا، لم يظهر للوجود، مطبوعاً، من هذه العناوين، غير اقتباسات المؤلفين منها، والقسم الخاص بالمعتزلة من "مقالات الإسلاميين"، ولعلّ الأشعري ألف على منواله كتابه "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين".

---

[١]-السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣ص٣٦

التمرد

على الاعتزال

إن الاعتزال مثله مثل الفرق والمذاهب الأخرى، الفكرية منها والدينية والسياسية، لا يخلو من ظهور قناعات جديدة، أو ميول عن قواعد عتيدة في نظر المخلصين لها، ونحاول الابتعاد عن تسمية تلك الميول بالانشقاقات أو الانحرافات وغيرها، لما تحمله هذه المصطلحات من دلالات الاتهام والتجريح، وعلى وجه الخصوص ما يحمله منها تاريخ المِلَل والنِّحل، وظهور ما يعرف بالناجين. والاعتزال هو أول المذاهب المعنية باحترام حق الاختلاف قبل غيره من المذاهب، وإن تجاوز ذلك إلى الخروج عن المذهب الأم، وتأسيس كيان آخر. بحجة أن العقل في الفكر المعتزلي هو المرجع الأول في الايمان والاعتقاد، وبالتالي يكون الإنسان، في عرف هذا المذهب، حر التفكير والارادة.

ورغم أن منزلة العقل، في الفكر المعتزلي، صادر المعتزلة، في حالات معينة، مثل هذا الحق، فقد حصل أن تمنى واصل بن عطاء إغتيال بشار بن برد، إلا أن ذلك ليس من أخلاق المعتزلة، ثم أشاروا بنفيه من البصرة حتى قُتل من قبل الخليفة المهدي بن المنصور. وبشار كان معتزلياً ومن تلاميذ الحسن البصري وحواري واصل، لكنه مال إلى قناعات أخرى، وعذره في ذلك أنه شاعر فيلسوف، ومن الصعب أن يحتمله تنظيم ما، أو دين ما. وقد تكررت حالته في شخصيات عديدة أخرى، لكنهم سلموا من القتل، رغم أن تهمة الزندقة كانت تحوم على رؤوسهم، فبعده ظهر أبو العلاء المعري ثم عمر الخيام وآخرون.

كذلك استخدم المعتزلة نفس سلاح ابن الراوندي في كتابه "فضيحة المعتزلة"، عندما رد عليه أبو الحسين عبد الرحيم الخياط في كتابه "الانتصار والرد على ابن الراوندي المُلحد". ومالوا إلى الانتقام من أحمد بن حنبل عند صدارة الاعتزال أيام الخليفة عبد الله المأمون. ولكن رغم كل تجنيات الاعتزال على الخصوم يبقى هو التيار الفكري الأقل

تجاوزاً على قناعات الآخرين، من بين التيارات أو المذاهب التي وصلت إلى دفة السلطة أو السطوة الاجتماعية. ورغم كل ما ذُكر من تجاوزات القاضي أحمد بن أبي داؤد، الذي مثل الاعتزال في سلطة المأمون والمعتصم والواثق كقاضي قضاة، وارتبطت باسمه محنة خلق القرآن، بعد أن برأ المؤرخون السلطات العليا منها؛ نجده يلح على المعتصم بشدة لتخليص بريء من الإعدام، غضب عليه المعتصم، لمخالفة المقالات السائدة، فطلب له السيف والنطع(جلد يسقط عليه رأس القتيل ويسيل عليه الدم)، ويَحبس ابن أبي داؤد نفسه فيبول على ثيابه في مجلس الخليفة، فلعلّه ذهب لقضاء حاجته فنفذ الأمر بالرجل.

ومن مميزات عصر المأمون، الذي لعب المعتزلة فيه دوراً مهماً، الانفتاح على الثقافات الأخرى، وعادة يصاحب هذا الانفتاح احترام الرأي الآخر، وإن كان بشكل محدود. من ذلك تحجيم مطاردة أصحاب الآراء الأخرى تحت ذريعة الزندقة، التي تحرفت إلى معنى الكفر والإلحاد. وكانت هذه المطاردة عنيفة أيام المهدي "محمد بن عبد الله المنصور"، واختيار هذا اللقب لأول خليفة من أبناء المنصور لم يكن بعيداً عن فكرة المنقذ الذي سيظهر لإحقاق الحق وإقرار الدين، ذلك ما ينسجم مع حديث نبوي، من إحدى صيغه حسب ما ورد في كتاب"كنز العمال": المهدي من العباس عمي"، وما يرتبط بصفة المهدي من جبرية سيفرضها بأمر وبسيف إلهيين. وفي المهدي العباسي قال عمرو بن عبيد لأبي جعفر المنصور: "أما والله لقد ألبسته لباساً ما هو من لباس الأبرار، ولقد سميته باسم ما استحقه عملاً، ولقد مهدت له أمراً أمتع ما يكون به اشغل ما يكون عنه"، قال ابن عبيد ذلك عندما عرف المنصور بولده قائلاً: "هذا محمد ابني وهو المهدي، وهو ولي عهدي".

وفي زمن المأمون، أيضاً، خفت أو انتهت، إلى حد ما، مطاردة أتباع المذهب الشيعي وأئمته، بعد أن مات الإمام الشيعي السابع موسى الكاظم في سجون الرشيد، وتشير الروايات إلى أن الرشيد شهدّ يوم وفاته، قبل دفنه، على براءته من قتله، بقوله للقواد والكتاب والهاشميين والقضاة: "أتعرفون هذا؟ قالوا: نعرفه حقّ معرفته؟ هذا موسى بن

جعفر، فقال: أترون أن به أثراً وما يدل على اغتيال؟ قالوا: لا"[١]. وخلاف ذلك قام المأمون وبعدم اعتراض من الاعتزال وربما بتشجيعٍ من أقطابه في تولية علي بن موسى الكاظم الملقب بالرضا ولياً للعهد رغم معارضة شديدة من البيت العباسي، وتزوج الرضا من كريمة المأمون أم حبيبة، وتزوج ابنه محمد الجواد الابنة الثانية. وما يؤكد أن المعتزلة أيدوا أجراء المأمون في إسناد ولاية العهد للإمام العلوي هو شهادة أحد أقطابهم، بشر بن المعتمر على كتاب ولاية العهد، وتشجيع ثمامة بن أشرس، المأمون على إعلان شتم معاوية بن أبي سفيان على المنابر وفي المجالس العامة، كما كان يفعل الأمويون حتى خلافة عمر بن عبد العزيز مع علي بن أبي طالب، لكن المأمون تعقل وصرف نظره عن مثل هذا الإجراء. ولم يتم لولي العهد العلوي تبوأ مركز الخلافة فقد اغتيل في حياة المأمون بظروف غامضة، لم تكن في معزل عن تلك المعارضة المذكورة، مع أن بعض المصادر تتهم المأمون بتدبير ذلك.

كذلك إن المتتبع لحوادث خلافة المأمون سيكشف، من خلال وقائع تبدو هامشية، طبيعة التسامح الذي ساد ذلك العصر نسبة للعصور السابقة واللاحقة. منها رعاية المناظرات الفكرية بين مسلمين وأهل ديانات أخرى، حتى من غير الأديان الكتابية مع ما يعرف بالمنانية (المانوية) والديصانية، والأخيرة فرع من فروع الزرادشتية، إضافة إلى كثرة المناظرات بين أهل المذاهب الإسلامية. وكان للمعتزلة باع في هذه المناظرات، وقل أن يُهزم المتناظرون منهم أمام الخصوم، وقد وصف الصاحب بن عباد انتصارات المعتزلة في المناظرات، بقوله:

تمكن من الشوقِ غير مسامح
كمعتزل تمكن من خصمِ

ومن تلك الوقائع، التعامل الجديد مع ظاهرة ادعاء النبوة، فقد كان المأمون يحضر هؤلاء إلى مجلسه ويسألهم عن المعجزة والكتاب، وينتهي الأمر بالتنكيت والضحك. فأغلب هؤلاء المدعين كانوا من الظرفاء أو المجذوبين. فمنهم من توهم أن معجزته مثل

[١]-تاريخ اليعقوبي، ٢ص٤١٤

معجزة إبراهيم الخليل، فـأمر المـأمون، مداعبـاً، أن يحضـروا النـار لتكـون عليـه بـرداً وسلاماً، فما كان من المتنبي إلا التنازل عن معجزته، قائلاً: "ما علـى هـذا اتفقتُ مـع جبرائيل عليه السلام". وآخر سأله المأمون عن أتباعه فقال: "كيف يكون لديّ أتباع وقد أمسكتم بيَ قبل أن أعلن دعوتي". وكان محـاور المتنبـين ثمامـة بـن أشـرس. إن هـؤلاء الظرفاء الذين ضحك منهم المأمون واستظرفهم كانوا يقتلون في عهد أسلافه مـن الخلفـاء بحفلات مرعبة، فتثير مأساتهم شجون الناس واستغرابهم، وبعضهم أصبح بعد قتله من أصحاب كرامات عند العامة. وأحياناً كان ادعاء النبوة تهمةً تُختلق وتُلصق بالخصوم.

لقد تنفس الاعتزال الصعداء في ظل المأمون والمعتصم والواثق، بعـد المطـاردة في عهـدي المهدي والرشيد. وخلال ذلك اختلطت المواقف على بعض رمـوزه مـن السياسـيين دون النظر الصحيح بمقالات المذهـب وترجمتهـا في الواقـع. فقـد ألحـوا، تمشـياً مـع ميـول الحكم، في تعميم مقولة خلق القرآن، وللتشدد فيها سميت بالمحنة. والقصـد مـن ذلـك أن تأكيد خلق القرآن يسمح بحرية فكرية وعدم التقيـد الصـارم بـالنصوص، وقـد يفتـح أبواباً واسعة للاجتهاد، بمعنى أنه يعطي العقل أهمية أكبر. وهذا ما ينسجم تمامـاً مـع طبيعة الاعتزال وأهدافه الفكرية. ولكن فرض ذلك بالقوة وبأداة السلطة أضعف كثيراً من مواقع المعتزلة الاجتماعية، وجعلهم يواجهون محناً عديدة، أشد من المحنة التي وافقوا السلطة أو وافقتهم السلطة عليها، ثم تصرفـت بأدواتهـا مـن قضـاء وسـجون وعقوبـات أخرى.

إن السياط التي جُلد فيها الإمام بن حنبـل عـادت أيـام المتوكـل وجُلـد بهـا المعتزلـة والمخالفون الآخرون، والانفراج الذي تحقق أيام المأمون على الأديان الأخـرى تحـول إلى إجـراءات قاسـية، تعرضـت لأبسـط الحقـوق. وقـد ظـل الاعـتزال يعـاني مـن هـذه الاضطهادات إلى فترات طويلة. فقد وصـل الحـال إلى اعتبـار الانتمـاء للاعـتزال بمثابـة الردة عن الإسلام. وكانت فتاوى ابن حنبل صريحة، منها قوله: "علماء المعتزلة زنادقة" و"لايصلى خلف من قال: القرآن مخلوق"[1].

[1]- ابن الجوزي مناقب ابن حنبل، ص٢٠٧

عاد اضطهاد المعتزلة أيام السلاجقة، فقد حدث أن حكم بالموت على أحد أئمة المذهب الحنبلي من المتهمين بالنزوع إلى الاعتزال، وذلك ما يذكره الإمام زين الدين الحنبلي في"طبقات الحنابلة"، وابن قدامة المقدسي في "تحريم النظر في كتب الكلام"، حول فتوى الإمام والقاضي الحنبلي الشريف أبي جعفر عبد الخالق بن عيسى، والقاضية بإهدار دم الإمام أبي الوفاء علي بن عقيل السنة٤٦١ هـ.

وبعد هروبه حصل أن سمع قول أحد ركاب السفينة التي كان مسافراً عليها: "تمنيتُ لو لقيتُ هذا الزنديق ابن عقيل حتى أتقرب إلى الله تعالى بقتله وإراقة دمه"[1]. فزع ابن عقيل من هذا الوعيد الرهيب فأسرع إلى إعلان توبته أمام حشد من الناس، وبتوقيع الشهود عليه، بعد هروب دام أربع سنوات. ومما قاله في محضر توبته: "إني أبرأ إلى الله تعالى من مذاهب المبتدعة: الاعتزال وغيره، ومن صحبة أربابه وتعظيم أصحابه، والترحم على أسلافهم والتكثر بأخلاقهم، وما كنتُ علقته ووجد بخطي من مذاهبهم وضلالاتهم، فأنا تائب إلى الله سبحانه وتعالى من كتابته وقراءته، وإنه لا يحلُ لي كتابته ولا قراءته ولا اعتقاده"[2]، وقد ختم توبته بالآية القرآنية التالية: "ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام".

كم تبدو التوبة أو البراءة من فكرة أو اعتقاد، لا من سرقة أو جريمة، شديدة الوقع وخصوصاً على قاض وفقيه كابن عقيل، فهي بمثابة القتل الروحي، والانكسار أمام الناس. جاء الحكم بالموت على ابن عقيل بسبب مخالطته، كما يقال، في السر للمعتزلة والترحم على الحلاج، بعد مرور أكثر من قرن ونصف على قتله ببغداد، وقد أعلن توبته أيضاً من طلب الرحمة للحلاج، بقوله: "اعتقدتُ في الحلاج أنه من أهل الدين، والزهد، والكرامات، ونصرتُ ذلك في جزء عملته، وأنا تائب إلى الله تعالى منه، وأنه قُتل بإجماع علماء عصره، وأصابوا في ذلك، واخطأ هو". إن اعتبار الترحم على الحلاج

---

[1] -تحريم النظر في كُتب الكلام، ص ٣٣

[2] -المصدر نفسه

جريمة من قبل أئمة المذهب الحنبلي يفند الآراء التي تذهب إلى القول بمناصرة الحنابلة للحلاج والدفاع عنه عند قتله!!

وقعت حادثة ابن عقيل خلال السيطرة السلجوقية على بغداد، وكان التعصب ضد علم الكلام والفلسفة على أشده. ومن رموز التشدد، عصر ذاك، أبو حامد الغزالي، الذي أعطى رأيه بالكلام والمتكلمين، بقوله: "ولم يكن علم الكلام في حقي كافياً، ولا لدائي الذي كنتُ أشكو منه شافياً، ولم يكن في كتب المتكلمين إلا كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد"[1].

كان ذلك مقدمة لدراسة ظروف انتماء شخصيات مهمة في تاريخ الفكر إلى الاعتزال البصري، ولظهور قناعات جديدة أعلنوا ميلهم عنه، واتخذوا أفكاراً مستقلة إلى حد ما عن المذاهب الرئيسية، ومنهم منْ ذُكر مع (فضائح) الاعتزال والجهمية من الجبرية مثل ضرار بن عمرو، ومنهم منْ أُتهم بدينه وسلوكه الاجتماعي مثل ابن الراوندي، وآخر نال الثناء والتبجيل من قبل مؤرخي الملَل والنحل مثل أبي الحسن الأشعري. لم يقتصر أمر الخروج عن الاعتزال على هؤلاء الثلاثة فهناك معتزلة آخرون وجدوا طريقهم إلى قناعات أخرى، مثل الشاعر بشار بن برد والمتكلم أبي عيسى الوراق وغيرهم. سنكتفي بقراءة حياة وفكر هؤلاء الثلاثة ما جمعهما، تحت عنوان واحد، هو الاتفاق والتنافر.

[1]-المنقذ من الضلال، ص ١٥

ضرار بن عمرو

"لمثل هذا تكلم الناس في دين البرامكة، وضرار أكبر من هؤلاء المتعاصرين"

الذهبي

شهد ضرار بن عمرو مرحلة تأسيس الاعتزال، ولعله ساهم فيها بشكل من الأشكال، فقد عاصر واصل بن عطاء وأخذ عنه الاعتزال، وامتد به العمر إلى التناظر مع إبراهيم بن سيار النظام. ومثلما انتشر الاعتزال تحت تسمية الواصلية في أرمينيا كذلك انتشرت الضرارية، فيما بعد، في المكان ذاته"[١].

تأرجح الرأي في أمر مذهب ضرار بين الاعتزال والإجبار، فقد عدّه الشهرستاني في"الملل والنحل" مع حفص بن الفرد من أهل الإجبار، أسوة بالنجارية، بينما جعله البغدادي في "الفرق بين الفرق" متوسطاً بين الاتجاهين، بقوله: "أتباع ضرار بن عمرو والذي وافق أصحابنا في أن أفعال العباد مخلوقة للّه تعالى ... ووافق المعتزلة في الاستطاعة قبل الفعل وأنها بعض المستطيع"[٢]. وهناك مَنْ ينسبه صراحة إلى الاعتزال مثل النوبختي في"فرق الشيعة"، بقوله: "عمرو بن عبيد، وضرار بن عمرو، وواصل بن عطاء وهم أصول المعتزلة"[٣]. وذكره النديم في "الفهرست"، بقوله: "ويكنى أبا عمرو، من بدعية المعتزلة"[٤]. وقال عنه ابن الراوندي في "فضيحة المعتزلة": "فأما القول بالماهية فقال بها شيخا المعتزلة ضرار وحفص بن الفرد"[٥]. ويذكر ابن حزم في "الفصل" شخصيتين تحت اسم ضرار، أحدهما ضرار بن عبد الله الغطفاني الكوفي، وهو من المعتزلة ثم خالفهم بإنكار القدر، جاء في الشخصية الأولى: "قالت المعتزلة بأسرها حاشا ضرار..."[٦]. أما الشخصية الثانية فهو ضرار بن عمرو، وينسب ابن حزم له المقالات الشنيعة، على حد قوله، سنأتي على ذكرها.

---

[١]-فضل الاعتزال، ص ١١١، الحور العين، ص٢٦٦

[٢]-الفرق بين الفرق، ص ٢٠٢

[٣]-فرق الشيعة، ص ١٢

[٤]-الفهرست، ص ٢١٤

[٥]-فضيحة المعتزلة، ص ٥١

[٦]-الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٤ص١٩٢

ويُشير ابن المرتضى إلى خروج ضرار من الاعتزال، بقوله: "كان ضرار هذا يأخذ من المعتزلة، ثم خالفهم وتبرأت منه المعتزلة، ومن قوله جواز فعل فاعلين وهو قول سائر المجبرة"[1]. هذا عن نسبة ضرار المذهبية، وتأرجحها في التاريخ المللي والنحلي بين الإجبار والاعتزال، وهذا ما يؤكد خروجه عن الاعتزال في وقت من الأوقات.

أما عن انحدار ضرار فالراجح أنه بصري، وتؤكد ذلك صلته المبكرة بواصل بن عطاء، وتسميته من قبل البعض كأصل من أصول الاعتزال. لكن ابن حزم أضاف على تسميته لقب الكوفي، وذلك عند حديثه عن ضرار بن عبد الله الغطفاني كما أسلفنا. وتضيف المصادر من معاجم الرجال لقب القاضي على اسم ضرار بن عمرو، كما ورد في "الضعفاء الكبير"، و"ميزان الاعتدال"، و"لسان الميزان"، و"اعلام النبلاء"، دون ذكر مناسبة لهذا اللقب. فالمصادر لا تُشير إلى أنه كان قاضياً في يوم من الأيام، بل تؤكد أنه كان متهماً وهارباً من القضاة، رغم صلته الخاصة بالبرامكة قبل نكبتهم.

إن كراهية الإمام أحمد بن حنبل للكلام والمتكلمين قادته إلى أن يشهد ضدهم في المحاكم، ويقف إلى جانب اضطهادهم والدعوة إلى هدر دمائهم. فتقول الروايات إنه شهد على ضرار بن عمرو بالزندقة، أكد ذلك ابن حنبل، بقوله: "شهدتُ على ضرار بن عمرو عند سعيد بن عبد الرحمن (قاضي بغداد أيام الرشيد) فأمر بضرب عنقه، فهرب"[2]. ويُستشف من رواية ابن حنبل الآتية أن تهمة ضرار كانت انتسابه إلى المعتزلة، وما يلحق ذلك من مقالات شاذة من وجهة نظر الحنابلة، جاء في الرواية على لسان ابن حنبل: "دخلتُ على ضرار، وكان مشوهاً وبه فالج، وكان معتزلياً، فأنكر الجنة والنار، وقال اختلف فيهما: هل خلقتا أم بعدُ أولا (هكذا وردت)؟ فوثب عليه أصحاب الحديث وضربوه"[3].

---

[1] -المنية والأمل، ص ١١٣

[2] -الضعفاء الكبير، ٢ص٢٢٢. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠ص٥٤٤، لسان الميزان، ٣ص٢٤٩

[3] -سير اعلام النبلاء، ١٠ص٥٤٦

وإضافة إلى العداء بين ضرار وأصحاب الحديث من المالكية والحنبلية يفيدنا النديم برواية تشير إلى مخالفة ضرار لأصحاب الرأي أيضاً، مثل أبي يوسف قاضي بغداد أيام الرشيد وصاحب كتاب "الخراج" وتلميذ أبي حنيفة النعمان، يقول النديم: "كان طريق أبي يوسف إذا أراد المصلى على ضرار، فمر به يوم النحر يريد صلاة العيد، وضرار يذبح شاة وهو يسلخ، فقال له أبو يوسف، يا أبا عمرو ما هذا أتذبح قبل أن يصلي الإمام، فقال له ضرار: كنت أظن أن مجالسة العلماء أدبتك، وأي إمام هاهنا فانتظر صلاته؟!"[1]. وضرار في رده، غير المهذب، على فقيه وقاضي قضاة بغداد يعترف، دون أن يشعر، أنه ما زال معتزلياً، فالمعتزلة وحدهم يشعرون بالتفوق على الآخرين من أهل الفكر، وقد سبقت الإشارة إلى ما قاله الزيدي والمعتزلي نشوان الحميري معلقاً على انتساب بعض شيوخ المعتزلة إلى زيد بن علي، بقوله: "وحسبك في هذا الباب أنتساب المعتزلة إليه، مع أنها تنظر إلى الناس بالعين التي ينظر بها ملائكة السماء إلى أهل الأرض"[2].

أما عن عدم تنفيذ حكم القتل بضرار بن عمرو فكان بفضل علاقته الخاصة بالبرامكة، ذلك ما يذكره العقيلي بروايته: "فمر شريك (بن عبد الله الكوفي القاضي) عند الجسر، ومنادي يناد: من أصاب ضرار فله عشرة آلاف، فقال شريك ما يقولون، فقلت (الراوي) ينادون على ضرار، فقال الساعة خلفته عند يحيى بن خالد، أراد أن يعلمهم ينادون عليه وهو عندهم"[3]. تُشير هذه الرواية إلى تستر البرامكة على ضرار، وأن المنادات عليه كانت تغطية لحمايته من القتل من قبل الرشيد عند مطاردة أهل الجدل. وأكثر من هذا يُشير الذهبي، برواية أبي همام السكوني، إلى أن البرامكة قد عزلوا سعيد بن عبد الرحمن القاضي، بسبب هدر دم ضرار بن عمرو، تقول الرواية: "شهد قوم على

---

[1] -الفهرست، ص ٢١٥

[2] -الحور العين، ص٢٤٠

[3] -الضعفاء الكبير، ٢ص٢٢٢

ضرار بأنه زنديق، فقال سعيد: أبحت دمه، فمن شاء فليقتله، قال: فعزلوا سعيداً من القضاء"[١].

ويعطينا المسعودي في "مروج الذهب" تعليلاً، غير مباشر، لعلاقة ضرار بن عمرو مع يحيى بن خالد البرمكي، بعيداً عن الاتهام والطعن، فالأخير كان محباً للعلم والمعرفة، ويترتب على ذلك حماية العلماء وأهل النظر. وكان ليحيى "مجلس يجتمع فيه أهل الكلام، من أهل الإسلام وغيرهم من أهل الآراء والنحل". في وقت كانت المجالس الفكرية من الممنوعات عند هارون الرشيد. وهذا بحد ذاته سبب من أسباب الخلاف مع البرامكة، وما زال هذا السبب خافياً عن تكهنات المؤرخين والباحثين في تفسير ما عُرف بنكبة البرامكة.

يعود ضرار بموقفه الفكري، الجامع بين الجبرية والمعتزلة، إلى جبرية الجعد بن درهم والجهم بن صفوان، وهما من أبرز مفكري العهد الأموي، فهذان المفكران جمعا بين القول بالجبر والقول بخلق القرآن ونفي الصفات. ومن أفكار ضرار القدرية، بعد ميله عن الاعتزال: "أن أفعال العباد مخلوقة للباري تعالى حقيقة، والعبد مكتسبها حقيقة"[٢]. ومع رجعته إلى جبرية جهم بن صفوان لكنه خالف الأخير والمعتزلة أيضاً في رفضه لقاعدة "المفكر قبل ورود السمع"، بقوله: "لا يجب عليه بعقله شيء حتى يأتيه الرسول، فيأمره وينهاه، ولا يجب على الله تعالى شيء بحكم العقل"[٣]. وهذا ميل واضح عن أهم قاعدة من قواعد الاعتزال والتي تعني: أولوية العقل على النص، وتحصيل المعرفة بالنظر والاستدلال ورفض التقليد. وما نلاحظه أن تقديم النص يلازم غالباً القول بالقدر، خيره وشره من الله، بينما تقديم العقل يلازم القول بنفي القدر.

قلنا، إن التفكير العقلي يلازم غالباً وليس دائماً القول بنفي القدر، لأن هناك منْ شذ عن هذه القاعدة مثل جهم بن صفوان والجهمية من بعده، فالمعروف عن جهم أنه

---

[١]-سير أعلام النبلاء، ١٠ص٥٤٦

[٢]-مقالات الاسلاميين، ١ص٣١٣، الشهرستاني، الملل والنحل، ١ص٩٠

[٣]-الملل والنحل، ١ص٩٠-٩١

المبادر إلى القول بمقالة: "المفكر قبل ورود السمع". وما يجمع بين مقالة بنفي القدر ومقالة العقل هو: ان حرية الإنسان تشترط الاعتراف بدور عقله في التمييز بين الخير والشر، وهذا بدوره يؤدي إلى الاعتراف بمبدأ العدل المعتزلي. وفي هذا المجال، تعدّ حالة الضرارية، في جمعها بين مقالات متنافرة، حالة شاذة كما هي الجهمية، رغم الاختلاف فحول قاعدة: "المفكر قبل ورود السمع. فالمعتزلة لم يعترفوا لجهم بفضل لأنه جبري، رغم أن أفكاره، نفي الصفات، وخلق القرآن، ومقالته بدور العقل، غدت أساساً في الفكر المعتزلي، وكذلك الضرارية لفظها الاعتزال بسبب جبريتها، على الرغم من الالتزام بمبدأ التوحيد المعتزلي. فالتنزيه عندهم: أن الله قادر بمعنى نفي العجز عنه، وهكذا، تظهر القدرة هو هي، كما قال بذلك المعتزلة. ويكشف إبراهيم النظام عن جهمية ضرار، بقوله: "فواجب عليه أن يقول بإنكار الطبائع ويدفع الحقائق بقول جهم في تسخين النار، وتبريد الثلج، وفي الإدراك والحس والغذاء والسم"[1]. حسب ما ورد كان ضرار يميل إلى ما عُرف بإنكار طبائع الأشياء، فالشجر عنده لا يثمر، والماء لا يجري، والفاعل هو الله فقط. وبدون شك، يترتب على هذه المقالة اضعاف دوافع التغيير في المجتمع، والركون إلى ما هو قائم، ثم الشعور بالاغتراب عن الافعال والتشكيك بالإرادة.

استمر ضرار على الخط المعتزلي في أفكاره الاجتماعية والسياسية، فكان يقول بجواز الإمامة خارج قريش خلافاً لما تراه المذاهب السّنية والشيعية. ويزيد على ذلك بتبنيه رأياً يحاكي به رأي بعض فرق الخوارج، وذلك عندما يقول: "إذا اجتمع قرشي ونبطي (فلاحو سواد العراق وجنوبه) ولينا النبطي وتركنا القرشي، لأنه أقل عشيرة وأقل عدداً، فإذا عصى الله، وأردنا خلعه، كانت شوكته أهون، وإنما قلت ذلك نظراً للإسلام"[2].

---

[1]-الحيوان، ٥ص١١

[2]-سعد الأشعري، المقالات والفرق، ص١١

ومن آراء ضرار الخاصة التي لا تحدد علاقته بالاعتزال أو بأي مذهب آخر، مقالته في الإنسان أنه مجموعة أعراض، وان الأعراض قد تصبح أجساماً، ويورد الأشعري مقالة ضرار في الإنسان، بقوله: "أن الإنسان أعراض مجتمعة، وكذلك الجسم أعراض مجتمعة: من لون، وطعم ورائحة، وحرارة، وبرودة، ومجسة، وغير ذلك وان الأعراض قد يجوز أن تنقلب أجساماً"[1]. ومن خلال ما نقله الجاحظ في "الحيوان"، ثم ابن حزم في "الفصل" تظهر لدى ضرار إيماءة نحو فلسفة حسية في الفكر الإسلامي، وهي حسب تصنيف بعض مؤرخي الفلسفة المعاصرين تيار فلسفي حسّي. وقد كشف ضرار عن رأيه هذا في مناظرة مع إبراهيم النظام حول فكرة الكمون والداخلة ورفضه لها. وما حكاه النظام ضد ضرار، قوله: "إن ضرار بن عمرو قد جمع في إنكاره القول بالكمون الكفر والمعاندة، لانه كان يزعم أن التوحيد لا يصح إلا مع إنكار الكمون، وان القول بالكمون لا يصح إلا بأن يكون في الإنسان دم، وإنما هو شيء تخلق عند الرؤية"[2]. ويعلق النظام على تطرف ضرار في علاقة الحواس بوجود الأشياء، بقوله: "وهو قد كان يعلم يقيناً أن جوف الإنسان لا يخلو من دم"[3].

ومن أفكار ضرار الحسية، أيضاً، روى ابن حزم أنه كان يقول: "إن النار ليس فيها حر، ولا في الثلج برد، ولا في العسل حلاوة، ولا في الصبر مرارة، ولا في العنب عصير، ولا في الزيتون زيت، ولا في العروق دم، وإنما كل ذلك يخلقه الله عز وجل عند القطع والذوق والعصر واللمس فقط"[4]. وبعد أن كثر الجدل بين المتكلمين حول رؤية الله، وبعضهم من قال بعجز الحواس عن رؤيته أو إدراك ماهيته، ذكر الأشعري قولاً لضرار يزعم فيه: "أن الله سيخلق حاسة سادسة يوم القيامة للمؤمنين، يرون بها ماهيته"[5].

---

[1] -مقالات الاسلاميين، ١ ص٣١٣

[2] -الجاحظ، الحيوان، ٥ص١٠

[3] -المصدر نفسه

[4] -الفصل، ٤ص١٩٥

[5] -الحور العين، ص٣٠٩

ويسخر نشوان الحميري من حاسة ضرار المذكورة، بقوله: "وفرّ من التشبيه ضرار، فلم ينجه الفرار، زعم أن ربه يُدرك في المعاد بحاسة سادسة، برؤية منه وفكرة حادسة"[١]. ويبدو أن ضرار في قوله بالحاسة السادسة حاول تفادي قوله السابق حول علاقة وجود الأشياء بالحواس، عندما تكلم عن رؤية الله، فقال بحاسة سادسة يخلقها الله حينذاك.

يستدل بعض المؤرخين من خلال سيرة حياة ضرار، ومحنته في عهد الرشيد يستدل بعض المؤرخين على وفاته في عهد الرشيد، ولعله مات بمرض الفالج، كما ورد في رواية ابن حنبل: "دخلت على ضرار ببغداد وكان مشوهاً وبه الفالج". كان ذلك بعد نكبة البرامكة الذين كانوا يوفرون له الحماية. وفي ذلك يقول الذهبي في"سيرة أعلام النبلاء": "قلت لمثل هذا تكلم الناس في دين البرامكة، وضرار أكبر من هؤلاء المتعاصرين، وله تصانيف كثيرة، تؤذن بذكائه، وكثرة اطلاعه على الملل والنحل".

ترك ضرار حسب رواية النديم في "الفهرست" أكثر من ستين كتاباً، كان اغلبها في الملل والنحل، منها: "آداب المتكلمين"، "الأزارقة"، "النجدات والمرجئة"، "الرد على الواقفة والجهمية والغيلانية"، "الرد على الرافضة والحشوية"، "الرد على أرسطو طاليس في الجواهر"، "التوحيد"، "الرد على الملحدين"، "المخلوق"، "تناقض الحديث" و"الخرائط".

[١]-المقالات، ١ص٣١٤

ابن الراوندي

"متكلم بارع، وجهبذ ناقد، وبحاث جدل، ونظّار صبور"

التوحيدي

ظلت شخصية أبي الحسين أحمد بن يحيى الراوندي محط غموض، وإثارة للجدل في المباحث الإسلامية، رغم أن أغلب المؤرخين حسموا موقفه ونسبوه للإلحاد والزندقة. ومن اللافت للنظر أن البغداديين وبتواتر شفاهي منذ العصر العباسي ما زالوا يذكرون ابن الراوندي، كرمز للسخرية وذكره مناسبة للتنكيت. فالمثل العراقي الدارج: "مثل ابن الراوندي يعلم الناس على الصلاة ولا يصلي" يُشير قديماً إلى معنى من معاني الزندقة، وهو إعلان الشيء وضمر خلافه.

ومن النكت التي يتداولها البغداديون أو العراقيون عامة، وتدين ابن الراوندي، قولهم: "إنه اعترض على مجموعة من الصبيان كانوا يضربون كلباً ضرباً مُبرحاً، لأنه دخل مكاناً للعبادة، قائلاً لهم: "أعذروه أنه لا يفهم، ولأني أفهم فلا أدخل إلى هذا المكان". كذلك يتناقل العراقيون حكاية هروبه من القول الشائع: "إذا لم ترض بقضائي فاهرب من أرضي وسمائي" إلى أرجوحة تدلى بها تحت جسر من جسور بغداد. ومما يرويه عبود الشالجي في "موسوعة الكنايات العامية البغدادية"، بقوله: "من المفاكهات التي يرويها البغداديون عن ابن الراوندي، وكان محرفاً، أنه كان في أحد الأيام عائداً إلى بيته يحمل منديلاً فيه طحين، وأخذ يفكر في حاله وما يلاقيه من حرمان، فرفع رأسه إلى السماء، وقال اللهم حلّ مشاكلي، وإذا بأصابعه تفلت طرفاً من أطراف المنديل، فانحلّ، وتبدد الطحين، فعاد ورفع طرفه إلى السماء، وقال: أني طلبتُ حلّ مشاكلي، ولم اطلب حلّ المنديل"[1]. ولعلّ هذه النكت أو الحكايات نسبت، في مناسبات أخرى، إلى شخصيات أخرى، يُعتقد أنها من مخيلة الناس، مثل شخصية جحا وملا نصر الدين وغيرهما. وتداول هذه النكت بين العراقيين لا يقتصر على مذهب دون آخر، من المذاهب التي يعج بها العراق آنذاك. اوردنا ذلك للتأكيد على أن شخصية ابن الراوندي ما زالت ذكراها حية في الطرقات والمجالس البغدادية. وهذا ما تؤكده قسوة المحنة التي كان يعيشها، ولم يتخلص منها رغم مرور حوالي (١٢٠٠) سنة على مماته.

---

[1] -موسوعة الكنايات العامية البغدادية، ١ص٥١٩

ينحدر ابن الراوندي من راوند بخراسان، وليس له صلة ما بجماعة الراوندية، التي تنحدر من نفس المنطقة، وعملت لصالح الدعوة العباسية أيام الأمويين، وربما كانت على صلة بابي مسلم الخراساني، وتسمى بالعباسية الخلص. وحسب رواية المسعودي في مروج الذهب، والنوبختي في فرق الشيعة، والرازي في اعتقادات المسلمين هم أتباع أبي هريرة الراوندي، الذين أثبتوا الإمامة بعد الرسول لعمه العباس، ويعدّون فرعاً من فروع الكيسانية القائلين بإمامة محمد بن الحنفية ثم أولاده من بعده.

تعرف ابن الراوندي على الاعتزال بالبصرة، ونشأ معتزلياً، وقد عده القاضي عبد الجبار وابن المرتضى من طبقة المعتزلة الثامنة، أسوة بأبي القاسم الكعبي وابن مجالد البغدادي، وأبي الحسين الخياط، رغم عدم معاصرتهم له. ويدعي هؤلاء المؤرخون وغيرهم بأن جنوحه عن الاعتزال هو بداية جنوحه عن الإسلام إلى مخالطة الملحدين والزنادقة. ومن ذلك ما يذكره الكعبي برواية الذهبي، بقوله: "وكان أول أمره (عندما كان معتزلياً) حسن السيرة، كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك لأسباب، وكان علمه فوق عقله"[1]. ويعلق الذهبي على حدة ذكاء ابن الراوندي، بقوله: "لعن الله الذكاء بلا إيمان، ورضي الله عن البلادة مع التقوى"!! وقرأ النديم للكعبي أيضاً في "محاسن خراسان" أنه أرخ لابن الراوندي، بقوله: "كان من المتكلمين، ولم يكن في زمانه أحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله، وكان أول أمره حسن السيرة، جميل المذهب، كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك كله بأسباب عرضت له، ولأن علمه كان أكثر من عقله، فكان مثله كما قال الشاعر: ومنْ يطيق مزكاً عند صبوته ... ومنْ يُقوّم لمستور إذا خلعا"[2]. ويصفه القاضي عبد الجبار: بـ"المخذول، ثم جرى منه ما جرى"[3]. أما ابن

---

[1] - الذهبي، سيرة اعلام النبلاء، ١٤ص٦١

[2] -النديم، الفهرست ٢١٦، العباسي، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، ١ص١٥٥

[3] -القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٩٩

المرتضى فيزيد على ذلك، بقوله: "انسلخ عن الدين، واظهر الإلحاد والزندقة وطردته المعتزلة"[1].

إن الآراء المذكورة تؤكد أهمية ابن الراوندي كمعتزلي، ولا تتنكر لقوة تأثيره وهو خارج الاعتزال. ولكن إلى أين اتجه ولمن أضاف ذكائه وبراعته في الكلام؟ يجيب ابن الراوندي بنفسه عن هذا السؤال، بقوله: "فإني وجدت كثيراً من المعتزلة يستطيلون على جملة الشيعة، ويتسلقون على إبطال حقهم لوصف مقالات لغلاتهم، ليست من التشيع، الذي بانوا به من جميع المبطلين في قبيل ولا دبير ... ولولا ان كثيراً من الشيعة ينفرون من الكلام ومن مخاطبة أهله لوجدوا في مقالات المعتزلة من فاحش الخطأ وعظيم الكفر، وسأرسم في كتابي(فضيحة المعتزلة) هذا، جملاً من شنيع مذاهبهم، نجتزئ بعضها في معارضتهم"[2]. نفهم من ذلك أنه توجه صوب التشيع لا إلى مذهب آخر.

ويذكر محسن الأمين تحول ابن الراوندي من الاعتزال إلى الشيعة الإمامية، بقوله: "ثم أظهر مذهب الشيعة الإمامية، وألف كتباً على طريقتهم، ككتاب الإمامة وغيره، وكتاب معجزات الأئمة"[3]. وكان القاضي عبد الجبار قد أرجع فلسفة القول بالوصية إلى ابن الراوندي، بقوله: "وأعلم أن هؤلاء يحتجون منذ زمن ابن الراوندي: أن رسول الله نص عليه(علي بن أبي طالب) نصاً مكشوفاً لا يحتمل التأويل"[4].

ويرد الشريف المرتضى على كتاب أستاذه القاضي عبد الجبار "المُغني" بسبب نصرته الجاحظ ضد ابن الراوندي، بقوله: "وما صنع ابن الراوندي من ذلك ما قد صنع الجاحظ مثله أو قريباً منه. ومن بين كتبه التي هي: العثمانية والمروانية والفتيا والعباسية والإمامية وكتاب الرافضة والزيدية، رأي من المتضادات واختلاف القول ما يدل على

---

[1] -المنية والامل، ص١٨٨

[2] -فضيحة المعتزلة، ص ١٠٥

[3] -أعيان الشيعة، ١٠ص٢٢٣

[4] -دلائل النبوة، ١ص٢٢٢

شك عظيم وإلحاد شديد، وقلة تفكر في الدين"[١]. وفي نص آخر يستغرب المرتضى من الحملة التي شنها المعتزلة على ابن الراوندي، وكل ما فعله أنه ذكر روايات عن مذاهب الناس راوياً لا معتقداً: "فإن ابن الراوندي لم يقل في كتبه هذه التي شنع بها عليه: إنني اعتقد المذاهب التي حكيتها واذهب إلى صحتها، بل كما يقول: قالت الدهرية، وقال الموحدون، وقالت البراهمة، وقال مثبتو الرسل. فإن زالت التبعة عن الجاحظ في سبّ الصحابة والأئمة، والشهادة عليهم بالضلال والمروق عن الدين بإخراج كلامه مخرج الحكاية، فلتزولن أيضاً التبعة عن ابن الراوندي بمثل ذلك".

وحد الموقف من ابن الراوندي بين الاعداء، فما قاله فيه المعتزلة قاله فيه أيضاً الحنابلة والأشاعرة! ومن ذلك، ما يذكره ابن الجوزي، بقوله: "كان ابن الراوندي ملازماً أهل الإلحاد، فإذا عوتب في ذلك قال: إنما أردتُ أن أعرف مذاهبهم"[٢]. ويذكره الذهبي، بقوله: "الملحد عدو الدين، صاحب تصانيف في الحط على الملة، وكان يلازم الرافضة والملاحدة"[٣]. ويصفه العسقلاني، بقوله: "واشتهر بالإلحاد، وقيل كان لا يستقر على مذهب ولا يثبت على شيء، ويقال كان غاية في الذكاء"[٤]. وعن اتهامه بإفساد الأديان، وليس الإسلام فقط، يقول ابن تغري: "الماجن المنسوب إلى الهزل والزندقة، وكان أبوه يهودياً وأسلم، وكانت اليهود تقول للمسلمين: أحذروا ان يفسد عليكم كتابكم كما فسد علينا كتابنا"[٥].

ومن الغرابة، بمكان، أن أبا العلاء المعري، المتهم بالزندقة والإلحاد أكثر من غيره، يساهم في الحملة على ابن الراوندي، ويكيل الاتهام له. فقد ذهب خياله في "رسالة الغفران" إلى اعتباره من الخالدين بجهنم، جاء ذلك في قوله: "وأما ابن الراوندي فلم

---

[١] -الشافي في الإمامة، ١ص٨٨

[٢] -المنتظم في تاريخ الامم والملوك، ٣ص١٠٨

[٣] -سيرة أعلام النبلاء، ١٤ص٦١

[٤] -لسان الميزان، ١ص٣٥٦

[٥] -النجوم الزاهرة، أحداث السنة ٢٩٨

يكن إلى المصلحة، فأما تاجه (كتابه) فلا يصلح أن يكون نعلاً، ولم يجد من عذاب وعلا، ويجوز أن يُنظم عقارب، فما كان المحسن ولا المقارب... وهل تاجه إلا كما قالت الكاهنة: أفٍ وتفٍ وجورب وخفٍ. قيل وما جورب وخف؟ قالت: واديان في جهنم"[١].

ومن الغرابة أيضاً أن يحصل الوئام، في الرأي، بين أبي العلاء وابن الجوزي في شأن ابن الراوندي رغم أن ابن الجوزي قال عنهما: "خبثت قلوب أهل الإلحاد لانتشار كلمة الحق، وثبوت الشرائع بين الخلق والامتثال لأوامرها كابن الراوندي ومن شاكله كأبي العلاء"[٢].

كذلك يجمع ابن الجوزي الاثنين معاً بتهمة واحدة، بقوله: "كان يعترض (ابن الراوندي) على القرآن ويدعي عليه التناقض وعدم الفصاحة، وهو يعلم أن فصحاء العرب تحيرت عند سماعه فكيف بالألكن (يعني أعجميته). أما أبو العلاء المعري فأشعاره ظاهرة الإلحاد، وكان يبالغ في عداوة الأنبياء ولم يزل متخبطا في تعثيره خائفاً من القتل إلى أن مات بخسرانه"[٣]. ولعل ما قاله ابن الجوزي وصل إلى سمع أبي حيان التوحيدي، فبادر إلى مدحه، مشيراً إلى تمكنه العلمي وفصاحته، وهذا موقف جميل من عالِم تجاه عالِم آخر، يجمعهما العلم والابتلاء بمصيبة واحدة. يقول أبو حيان: "إن ابن الراوندي لا يلحن ولايخطىء، لأنه متكلم بارع، وجهبذ ناقد، وبحاث جدل، ونظّار صبور، لكنه استطال باقتداره على قُلل النحويين ورآها مفروضة بالتقريب، وموضوعة على التمثيل، لأنها تابعة اللغة جيل من الأجيال، ومقترنة بلسان أمة من الأمم، فلم يكن أعقل فيها مجال، إلا بمقدار الطاقة في إيضاح المثال"[٤].

---

[١]-رسالة الغفران، ص ٤١٠-٤١١

[٢]-تلبيس إبليس، ص ٦٨

[٣]-المصدر نفسه، ص ١١٢

[٤]-البصائر والذخائر، ٢ ص٢١٦

ومن المصادر المحايدة والنادرة جداً تجاه ابن الراوندي من أهل السُّنة، ما ترجمه ابن خلِّكان بقوله: "وله مقالة في علم الكلام، وكان من الفضلاء في عصره، وله من الكتب المصنفة نحو مائة وأربعة عشر كتاباً"[1]. وقد تعرض حياد، أو إطراء ابن خلِّكان في ابن الراوندي، إلى الطعن والتجريح من قبل ابن كثير، بقوله: "وقلس (لم يذكر شيئاً من العيوب) عليه ولم يخرج بشيء، ولا كأن الكلب أكل له عجيناً، على عادته في العلماء والشعراء، فالشعراء يطيل تراجمهم، والعلماء يذكر لهم ترجمة يسيرة، والزنادقة يترك زندقتهم"[2].

إن آراء وأفكار ابن الراوندي، التي حملت المنزعجين منه على القول بإلحاده وزندقته، لم تخرج عن إطار ما يفرضه الجدل في الفكر والفلسفة، ومن البديهي، أن يكون هناك تعارض بين المعتقد الديني والحقائق العلمية، فقد يصعب على المتأمل في الكون وتفاصيله من زاوية عقائدية مطلقة أن يقبل حقيقة علمية، ويخضع تلك العقيدة إلى الجدل، مثلما حاول ابن الراوندي الجمع بين العقيدة كإيمان والفكر العلمي كمبحث وجدل، واستنكره عليه عقائديو عصره من معتزلة وغيرهم. ومن البديهي أيضاً أن تتحول العقائد إلى حقائق عندما تدعم بمنطق علمي واضح. فعلى سبيل المثال لا الحصر، اعتب أغلب فقهاء الفرق الإسلامية ابن الراوندي متجاوزاً حدود المسموح به في شكه برواية نزول الملائكة وقتالهم بصف المسلمين في معركة بدر، متسائلاً لماذا لم تنزل مثل تلك النصرة في معركة أُحد، بينما المسلمون كانوا بحاجة إليها؟ الواضح أن ابن الراوندي كان يبحث عن منطق لهذه الحادثة وغيرها من المرويات، لأنه مشتغل بالكلام والفلسفة، ويحتاج إلى أدلة عقلية لقناعاته، وكذلك الحال بالنسبة لتساؤله حول معجزات الأنبياء وغيرها.

لقد حاول بعض الفقهاء المؤرخين في أن يجد مخرجاً لما أثاره ابن الراوندي من ممنوعات، ومنها مخالطته للملحدين والزنادقة. بينما ذهب البعض الآخر إلى تعليل

---

[1]-وفيات الاعيان، ١ص٧٨

[2]-البداية والنهاية، ١١ص١٢١

ذلك بغضب المعتزلة عليه وطرده من مجالسهم. وبدون شك، فإن هذا التبرير غير مقنع، فالأمر يتوقف على ابن الراوندي وقدراته العقلية المميزة. فمن الواضح أنه كان لجوجاً في المعرفة وتقصي الحقائق، مستفسراً عن كل شيء لا يبدو منطقياً له، ولعلَّ ذلك قاده إلى تجاوز قدسية العقائد، والحظر المضروب على مناقشتها كما يرى أغلب فقهاء عصره وعصرنا. ولعله تجاوز إلى ما هو أخطر من ذلك، فيروى أنه تحدث في ظاهرة ختام النبوة، مناقشاً اليهود بها، وإزاء لجاجته، في مثل هذه الأمور، ليس بعيداً أن تكون رواية ابن الجوزي الآتية صحيحة، جاء في الرواية: "فعلم أبو الحسين اليهود وقال: قولوا عن موسى إنه قال لا نبي من بعدي". فلماذا يُستبعد توقف ابن الراوندي في ختم النبوة عند النبي محمد (ص) ليرى ما يُجيب به اليهود إزاء ذلك؟. ومن المعروف أن مثل تلك الظاهرة كانت متداولة في الأجواء العراقية، أيام ظهور الديانة المانوية، فلماذا لا يكون ابن الراوندي قد اطلع على ما ذهب إليه نبي الديانة المانوية، عندما أعلن أنه "خاتم الأنبياء"[1]، وأراد أن يستشف آراء أهل الديانات الأخرى ومنهم اليهود. كان ابن الراوندي مفكراً يتساءل دائماً عن المدهش والغريب على الواقع الموضوعي، وما المعجزات إلا قدرات تفوق هذا الواقع، ويصعب على العلم تفسيرها، وبالتالي تترك المجال إلى اللجوجين من أمثال ابن الراوندي إلى طرح أفكار قد تكون مغايرة للمألوف الديني المقدس.

---

[1] -سليم مطر كامل، الديانة المنبوذة، مجلة الناقد، ٧٠(١٩٩٤).

عُرف اتباع هذه الديانة، أيام المهدي، بالزنادقة، والمانوية ظهرت في العراق لا في إيران، قبل الاسلام بأربعة قرون، حاولت إحياء مجد بابل الديني، وأفكارها قد دخلت إلى الجزيرة العربية كما يروى ذلك الحميري في الحور العين، (ص١٨٨):"كانت الزندقة من قريش اخذوها من الحيرة". ومعروف عن الحيرة أنها حاضرة من حواضر بابل. لا زال الباحثون يخطئون في اعتبار هذه الديانة من الديانات الإيرانية، ويذكر من تعاليم هذه الديانة: الوضوء بالماء أو التيمم بالتراب والركوع اثناء الصلاة في خمسة اوقات، والزكاة، والإيمان بالجنة والنار والحساب والصراط المستقيم.

وفي الوقت الذي فُسر فيه التأليف الغزير لمفكرين آخرين بـالنبوغ، والقـدرات العلميـة العالية فسرت غزارة ابن الراوندي، في التأليف، علـى أنهـا نشـاط سـوقي؛ فهـو يبيـع أفكاره ويوجهها حسب الطلب، لمن يدفع أكثر، وذلك بسبب عسر حالـه وحاجتـه إلى المال. ومن ذلك يذكر العباسي في "معاهد التنصيص" أنه ألف كتاب البصـيرة طلبـاً مـن يهود سامراء مقـابل (٤٠٠ درهـم). ومـن سـوقيته، حسـب المصدر المذكـور، أنـه هـدد بنقضها، ولم يكف حتى أخذ مائة أخرى. ويذكر ابن المرتضـى في "المنيـة والأمـل" أنـه ألف كتاب الإمامة، السابق الذكر، للشيعة مقـابل ثلاثـين درهمـاً، إضافـة إلى روايـات عديدة تبدو غير معقولة. ولكن، لو كان ابن الرواندي بهذه السوقية فما منعه من توجيه نشاطه لخدمة أهل السلطة، وحاول الانسجام مع الرئاسة الفقهية في زمانه، ولكنه على خلاف ذلك فقد مات مختفياً، وعقوبة القتل ديناً في رقبته. كـان ابـن الراونـدي مفكـراً اختلف مع السائد في عصره، وكل ما ورد حول تأليفه هو من باب الحط مـن شـخصيته وقدراته العلمية، ولعله من القلائل الذين ألفوا خارج إيقاع السلطة.

ويذكر النديم حادثة عن ابن الراوندي قد تفيد في الرد على منْ يريد تجريده مـن كـل علاقة بالدين وبالإسلام، وكم تبـدو بسـيطة وعـابرة لكنهـا عميقـة الدلالـة، يقـول ابـن الراوندي: "مررتُ بشـيخ جالسـاً وبيـده المصحـف، وهـو يقـرأ، ولله مـيزاب السـموات والأرض، فسلمتُ وقلت يا شـيخ أيـش تقـرأ ؟ قـال: القـرآن، ولله مـيزاب السـماوات والأرض. فقلت وما تعني بميزاب السموات والأرض، قال هذا المطر الذي تـرى، فقلـت ما يكون التصحيف إلا إذا كان مفسراً يا هذا، إنما هو ميراث السموات والأرض، فقـال اللهم أغفر، أنا منذ أربعين سنة اقروئها (هكذا وردت) وهي في مصحفي هكذا"[١]. فهـذا الذي طرق العقائد وتساءل عن المحذورات، واتهم حيـاً وميتـاً، بشـخصه ودينـه، نـراه حريصاً على أن لا يصحف القرآن، ولو كان موقفه يتسم بالعداء والضغينـة مـن الإسـلام لشجع مثل هذا التصحيف! ورغم أخذ المؤرخين من النديم أخبار ابن الراوندي، لكنهـم

---

[١]-الفهرست، ص ٢١٧

لم يهتموا بهذه الحادثة، وكأنها ستنقض ما وسموه فيه، كذلك عزفوا عن ذكر كتبه التي وصفها النديم بـ"مرحلة الصلاح".

من كتب ابن الراوندي المعروفة كتاب الزمرد الذي جمعه المستشرق الجيكوسلوفاكي كروس (ت١٩٤٤م) من كتاب المجالس المؤيدية لمؤيد الدين الشيرازي (ت٤٧٦ هـ)، أحد الدعاة الإسماعيليين. ولا داعي أن يسجل جمع هذا الكتاب مثلباً على الإستشراق كونه يحمل أفكار ابن الراوندي وشكوكه! فهو كتاب تناقلت نصوصه صفحات الكتب الإسلامية، من أجل الرد عليه، والتعريف بشذوذ صاحبه. وكتاب الدامغ الذي يصفه البعض بأنه حول القرآن الكريم، وعلى حد قول ابن الجوزي: "أنه زعم بالدامغ دمغ الشريعة الإسلامية، وسبحان منْ دمغه، فأخذه وهو في شرخ الشباب"[1]. كان ابن الجوزي قد استعار عبارته من أبي العلاء المعري، الذي وسعه تكفيراً وتسفيهاً، فقد ورد في "رسالة الغفران" عن الدامغ: "فما أخاله دمغ إلا منْ ألفه". ويذكر القاضي عبد الجبار ان أبا علي الجبائي كان قد نقض هذا الكتاب بكتاب آخر"[2]. ويُشير علي أكبر ضيائي في "فهرس مصادر الفرق الإسلامية العامة-العلوية" إلى كتاب يحمل عنوان الدامغ دون الإشارة إلى مؤلفه، وهو محفوظ حالياً ضمن كتاب "المجموع" عند أحد الشيوخ العلويين بقرية الرامة السورية، فلعلّ لهذا الكتاب علاقة ما بكتاب ابن الراوندي المفقود.

ويصنف النديم كتب ابن الراوندي إلى صنفين: الكتب الملعونة، ومنها: "التاج" طرح فيه مسألة قدم العالم، و"القضيب" أثبت فيه أن علم الله محدث ليس بقديم، وكتاب "الفريد" حول النبوة، وكتاب "اللؤلؤة" في الحركة. أما الكتب الصالحة، فيعدّ النديم منها: "فضيحة المعتزلة"، "خلق القرآن"، "الرد على الزنادقة"، "النكت"، "الجوابات على المنانية"، "نقض الدامغ" و"نقض الزمرد".

من الصعوبة بمكان الوقوف على آراء خالصة لابن الراوندي، والسبب يعود أولاً إلى وصول آرائه عبر كتب النقائض والردود عليه، وأقل ما يقال عنها أنها غير دقيقة. وهذا

---

[1]-تلبيس إبليس، ص١١١

[2]-المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١٦ص٣٩٠

ما فعله جامعو كتبه التي منها كتاب "فضيحة المعتزلة" الذي قام الباحث عبد الأمير الاعسم بجمعه من الكتاب النقيض له "الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد"، وكذلك ألف كتاباً في مصادر ابن الراوندي. وكتاب "الزمرد" جمعه أيضاً المستشرق الجيكوسلوفاكي المار ذكره. والسبب الثاني، في صعوبة الوقوف على آراء خاصة لابن الراوندي، يعود إلى مخالطته لأهل الأديان الأخرى والفرق الإسلامية المختلفة، وعدم استقراره على مذهب محدد سواء كان ذلك في الكلام أم في الفقه. وحسب ماذُكر كانت حالة عدم استقراره تعكس تشوقه في التقصي، إضافة إلى مطاردته من قبل المعتزلة وفقهاء عصره. فبعد إعدام زميله أبي عيسى الوراق ظل ابن الراوندي طريداً حتى وفاته. كل ذلك أدى إلى تشتت مقالاته الكلامية والفلسفية، فلم يُحتفظ له إلا بما يُخالف الدين والعقيدة فقط. ولكن من خلال ما اتفق به ابن الراوندي مع آراء متكلمين آخرين يمكن تشخيص شيء من آرائه الكلامية العامة.

في الحركة، سجل أبو الحسن الأشعري نقداً على أبي القاسم الكعبي في رده على ابن الراوندي، فيما يتعلق بالشاهد على الغائب، أي فيما يخص معرفة الله تعالى. وكان ابن الراوندي ذهب إلى القول: "إذا كان المتحرك متحركاً للحركة، فواجب القضاء أن كل متحرك متحرك بحركة"[1]. وكان اعتراض الكعبي، بقوله: "لو كان هذا الواجب في المتحرك والحركة لوجب مثل ذلك في العالم والعلم، ولكن المتحرك يُعلم متحركاً بأمر، ويُعلم أن له حركة بأمر آخر، كالعالم الذي يُعلم عالماً بدليل ثم يعلمه بعد ذلك بدليل آخر". وما قاله الأشعري لصالح مقولة ابن الراوندي المارة الذكر: "وأبى البلخي (الكعبي) أن المتحرك متحرك لعلة الحركة، والأسود أسود لعلة السواد، ولو كان كذلك لم يعلم المتحرك والأسود متحركاً وأسود، إلا من علم أن له حركة وسواد". وعلق ابن فورك، أحد شيوخ الأشعرية، بقوله: "وتكلم شيخنا أبو الحسن في ذلك وأنكر ما قاله البلخي، وصحح ما قاله ابن الراوندي".

---

[1]-مجرد مقالات الأشعري، ص ٣١٠

وفي مقالة أخرى يجمع أبو معين النسفي، نقلاً عن مقالات الكعبي، بين أبي حنيفة النعمان وضرار بن عمرو وابن الراوندي في القول بالمائية، والمقصود بالمائية هي المجانسة ويشرحها النسفي، بقوله: "كل ذي جنس شبيه ببني جنسه من حيث المجانسة، فكان القول بالمائية قولاً بالتشبيه"[1]. وموافقة ابن الراوندي لقول الإمام أبي حنيفة وضرار بالتشبيه لابد أنه كان بعد جنوحه عن الاعتزال، فليس وارداً أن يكون معتزلياً ومشبهاً في وقت واحد. ومن الآراء التي يتفق بها أبو الحسن الأشعري مع ابن الراوندي وأبي عيسى الوراق ثم يثني عليه أبو منصور الماتريدي، هو الرد على القول بخلق القرآن، بقوله: "الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم، هو المعنى الذي يدبره المتكلم في نفسه، ويعبر عنه بهذه الألفاظ المتركبة من الحروف"[2].

كذلك يتفق ابن الراوندي مع الإمام أبي حنيفة، ومتكلمي أهل الحديث كالقلانسي على أن: "الاستطاعة تصلح للضدين على طريق البدل، ومعنى ذلك الاستطاعة التي حصل بها الإيمان صلحت له ولا تصلح للكفر، إذا اقترنت بالإيمان، ولكنها له بدلاً من صلاحها للايمان"[3]. ويتفق ابن الراوندي أيضاً مع العديد من فقهاء الإسلام من أن الإيمان هو التصديق باللغة ويكون في القلب واللسان. وأخيراً نأتي على شهادة أبي معين النسفي بحق ابن الراوندي في مسألة صاحب الكبيرة، بقوله: "وجميع منْ ساعدنا في هذه المسألة من فحول المتكلمين كأبي الحسن الأشعري، ومنْ تابعه وابن الراوندي"[4].

يتضح مما تقدم أن آراء ابن الراوندي كانت مقبولة ومأخوذاً بها من قبل أئمة الفقه والكلام، مثل أبي حنيفة، والقلانسي، والأشعري، والماتريدي، والشريف المرتضى، إضافة إلى ما كان عليه من انسجام سابق مع المعتزلة، فلماذا يغفل هذا في البحث عن حياة ابن الراوندي وفكره؟!

---

[1] -تبصرة الأدلة، ١ص١٦١

[2] -المصدر نفسه، ٢ص٢٨٢

[3] -المصدر نفسه٢، ص٥٥٨

[4] -المصدر نفسه، ٢ص٧٨١

أما نهاية ابن الراوندي فنجد خبراً لها عند أبي علي الجبائي بقوله الذي يرويه ابن الجوزي في "المنتظم": "كان السلطان قد طلب أبا عيسى الوراق وابن الراوندي، فأما الوراق فأخذ وحبس ومات في السجن، وأما ابن الراوندي فأنه هرب إلى ابن لاوي اليهودي، لم يلبث إلا أياماً يسيرة حتى مرض ومات". وأغلب المؤرخين يؤكدون ذلك الحدث السنة ٢٥٠ هـ وهو الراجح.

أبو الحسن الأشعري

"الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا اختلاف العبارات"

الأشعري

كانت ميول ضرار بن عمرو، وابن الراوندي عن الاعتزال قد أدت بهم إلى فرق أخرى، ولم يتمكنا من تشكيل الفرقة أو المذهب الكلامي الذي يحمل اسميهما، ولم يجدا لهما الأنصار. لكن ميول أبي الحسن الأشعري عن الاعتزال، وإن كان بعد أربعة عقود، كما يُقال، قضاها معتزلياً، تمكن من تشكيل فرقة كلامية، وبذلك انشطر الكلام إلى تيارين متعادلين، في بعض الأوقات، هما المعتزلة والأشاعرة، اعتمدت الأولى العقل وآفاقه بينما نزعت الثانية إلى النص وقيوده، رغم توسطها في العديد من القضايا.

ينحدر الأشعري من البصرة، وهو من قلائل المتكلمين العرب، إن صح نسبه إلى أبي موسى الأشعري، من البصريين وغيرهم. فكما هو معروف أن أغلب المتكلمين كانوا من الموالي، بين عراقيين، أو من بلاد فارس، وبلاد ما وراء النهر. وينتسب إلى الأشاعرة (قبيلة تقطن زبيد من اليمن). ويتصل نسبه، كما يقول النسابون، بالصحابي أبي موسى الأشعري. وتكريماً لهذه الصلة يذكر ابن عساكر حديثاً نبوياً، يقول: "إن الاشعريين إذا رملوا أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما عندهم في آنية واحدة، ثم اقتسموه بينهم بالتسوية، فهم مني وأنا منهم"[1]. ظل الأشعري معتزلياً لفترة طويلة يذكرها ابن عساكر، بقوله: "شيخنا وإمامنا ومن عليه معولنا، قام على مذهب الاعتزال أربعين سنة، وكان لهم إماماً"[2]. لكن تلمذته لأبي علي الجبائي، وخروجه من الاعتزال في حياة شيخه تعترض رغبة منْ روى عنه ابن عساكر في أن يكون الأشعري إماماً في كل العصور. كذلك قال أتباعه فخراً به: "كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله تعالى الأشعري، فحجرهم في أقماع السمسم"[3]. ولطول هذه المدة توقع ابن عساكر هناك منْ يشك في براءة الأشعري من الاعتزال، بقوله: "فان قيل كيف يبرأ من البدعة منْ كان رأساً فيها، وهل

١-تبيين كذب المفتري فيما نُسب الى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص ٥٨.

في هذا الكتاب يوصي تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية الكبرى قائلاً: لايكون شافعياً حتى يحصّل كتاب التبيين لابن عساكر، وكان مشيختنا يأمرون الطلبة بالنظر إليه".

٢-المصدر نفسه، ص ٣٩

٣-تاريخ بغداد، ١١ص٣٤٧

يثبت للّه صفات منْ كان دهره ينفيها"[١]. وتبدو هذه المدة مبالغ فيها إذا صح أنـه ولـد السنة ٢٦٠هـ أو السنة ٢٧٠هـ وترك الاعتزال سنة ٣٠٠هـ

يحكى أن الأشعري ترك الاعتزال بعد أن طرح بعض الأسئلة علــى شيخه أبـي علـي الجبـائي، ولم يحصـل علـى الجـواب الشـافي. ويقـارن السـبكي بـين التلميذ والشــيخ بقوله: "كان صاحب نظر وإقدام على الخصوم، وكان الجبائي صـاحب تصنيـف وقلـم، إلا أنه لم يكن قوياً في المناظرة، فكان إذا عرضت مناظرة، قال للأشعري: نُب عني"[٢].

ويسرد الأشعري قصة تركه الاعـتزال، ليرويهـا ابـن عسـاكر، علـى لسـانه: "وقـع في صدري في الليالي شيء، مما كنت فيه من العقائد، فقمت وصليت ركعتين، وسألت الله أن يهديني الطريق المستقيم، ونمتُ فرأيت رسول الله صلى الله عليـه وسـلم في المنـام، فشكوت إليه بعض ما بي من الأمر. فقال رسول الله عليك بسُنّتي، فانتبهت وعـارضت مسائل الكلام بما وجدت في القرآن والأخبـار، فأثبتـه ونبـذت مـا سـواه ورائـي ظهريـا (هكذا وردت)"[٣]. وينتهي الأمر بالأشعري إلى ترك الاعتزال بسـبب هـذه الرؤيـا. والأمـر هنا لا يخلو من تدخل المؤرخين، ليسبغوا على انقلاب الأشعري رؤيا مباركة، وبحـدث لابد أن يختلف عـن جنـوح الآخريـن إلى قناعـات أخـرى! وبعـد هـذه الرؤيـا يعتكـف الأشعري في بيته خمسة عشر يوماً، حاله حال الأنبياء عند هبوط الرسالة!

خرج الأشعري، بعد اعتكاف خمسة عشر يوماً في بيته، معلناً على النــاس رسـالته في تأسيس فرقة لا مجرد تبديل قناعة، بقوله: "معشر الناس اني انما تغيبت عنكم في هـذه المدة لاني نظرت فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح حق علــى بـاطل، ولا بـاطل علـى حق، فاستهديت الله تبارك وتعـالى، فهدانـي إلى اعتقـاد مـا اودعتـه في كتـبي هذهـن وانخلعت من جميع ما كنت اعتقده، كما انخلعت من ثوبـي هـذا، وانخلـع مـن ثـوب كان عليه، ورمى به ودفع الكتب إلى الناس، فمنها كتـاب اللّمـع، وكتـاب اظهـر فيـه

---

[١]-تبيين كذب المفترى، ص ٤٣

[٢]-طبقات الشافعية الكبرى، ٣ص٣٤٩

[٣]-تبيين كذب المفترى، ص٣٨-٤١

عوار المعتزلة سماه بكتاب كشف وهتك الأسرار"[١]. وروي ابن خلّكان عن براءة الأشعري من الاعتزال بعبارة أخرى، جاء فيها: "منْ عرفني فقد عرفني، ومنْ لم يعرفني، فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان بن فلان، كنت أتقول بخلق القرآن، وان الله لا تراه الأبصار، وان أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع، معتقد للرد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم ومعايبهم"[٢].

كان ذلك بعد صلاة الجمعة، في مسجد البصرة، وربما في نفس الزاوية أو الأسطوانة التي سبق أن اعتزل عندها واصل بن عطاء شيخه الحسن البصري، قبل قرنين من هذه الواقعة. قال الأشعري عند خروجه من الاعتزال، آسفاً على ما مضى: "كنت على غير ملة الإسلام، واني قد أسلمت الساعة"[٣]. وتبدو قصة الرؤيا بالرسول مهمة جداً عند الأشعريين، فأحدهم ينتقد شمس الدين الذهبي لأنه لم يذكرها في ترجمته للأشعري، ووصفه أنه كان مقصراً في مدحه. ومن اللافت للنظر، ان عند كل محاولة ميل عن عقيدة سابقة تجري الإشارة إلى خلع الثياب وتبديلها بثياب جديدة، فقد سبقت الاشارة إلى خلع جعفر بن حرب ثيابه في لحظة دخوله الاعتزال، وها هو الأشعري يخلع ثيابه معلناً خروجه عن الاعتزال، فما هي علاقة الثياب بتبديل العقائد والافكار؟ بدون شك، إن الأمر يتعلق بمحاولة الشعور بالجديد، ومحاكات الربيع في الطبيعة، واقرب تعبير عن ذلك الشعور هو استبدال الثياب، وكأن خلع الثياب وارتداءها إصبحا رمزاً في التعامل مع العقائد، فلو كانت الجلود تخلع لخلعها التائبون، كما تفعل الحيات بجلودها. ومع ذلك، ليس بعيداً أن يكونَ هذا التصرف من بنات أفكار الإخباريين فقط.

وخلاف القصة اللامنطقية المذكورة، وما أورده الاخباريون حول تحول الأشعري من الاعتزال إلى الصفاتية ثم الحنبلية، تعبر المناظرات التي جرت بينه وبين شيخه

---

[١]-المصدر نفسه، ص٣٩

[٢]-وفيات الاعيان، ٢ص٤٤٧. لم يُشير ابن خلكان الى قصة رؤيا الأشعري

[٣]-تبيين كذب المفترى، ص٤٠

الجبائي عن تفسير منطقي لهذا التحول. فمن تلك المناظرات كانت مناظرة "الأصلح والتعليل"[1]، وعندها سأل الأشعري الجبائي حول درجات المؤمن والكافر والصبي في الآخرة، فقال الجبائي: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل النجاة، ثم قال الأشعري: فإن أراد الصبي الرقي إلى أهل الدرجات، فهل يتمكن من ذلك؟ فقال الجبائي: لا، يقال له: إن المؤمن نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها. فرد الأشعري: فإن قال التقصير ليس مني، فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن. فقال الجبائي: يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت، ولعوقبت، فراعيت مصلحتك، وأمتُّك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف. فرد الأشعري: فلو قال الكافر، يا رب، علمت حاله(الصبي) كما علمت حالي، فهل راعيت مصلحتي مثله؟ فأنقطع الجبائي. ويبدو أن الطلاق بين الأشعري والمعتزلة لم يكن وليد مناظرة كسبها الأشعري ضد الجبائي، وإنما تمخض هذا الموقف عبر مقدمات عديدة، لها علاقة بانتماء الأشعري المذهبي الفقهي قبل تركه الاعتزال، سنأتي على ذلك فيما بعد.

لم ينتم الأشعري، بعد تحوله عن الاعتزال، إلى فرقة كلامية أخرى، كذلك لم يلتزم بمقالات فرقة ما، بل اتخذ طريقاً وسطاً، توفيقياً، بين الفرق في مختلف القضايا ومنها رؤيته في القدر رأياً وسطاً بين الاعتزال الذي حدد مسئولية الإنسان الكاملة عن أفعاله وبين الإجبار الذي حدد مسئولية الله الكاملة عن أفعال الناس. ووسط الأشعري هو في مسألة القدر مقالته بالكسب، والتي جاء فيها: "إن الإنسان لا يقدر على إحداث الفعل ويقدر على كسبه". وسلك الأشعري نفس الطريق بين الاعتزال والتشبيه في مسألة رؤية الله، فبالتوفيق بين القول بعدم رؤية الله تعالى وبين القول برؤيته مكيفاً على جسم معين، قال الأشعري: "يرى العباد الله من غير حلول ولا تكييف". وبين قول المعتزلة وبعض الجبريين، مثل الجعد بن درهم وجهم بن صفوان، في أن القرآن مخلوق، والصفاتية من الجبرية في أنه قديم حتى ما بين الدفتين، قال الأشعري: "القرآن كلام

---

[1] -طبقات الشافعية الكبرى، ٣ص٣٥٦

ا لله[1] قديم، والمخلوق الحادث هي الحروف المقطعة والأجسام والألوان والأصوات". كذلك توسط الأشعري الأمر في مسألة صاحب الكبيرة، بقوله: "المؤمن الموحد الفاسق هو في مشيئة الله، إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة، وان شاء عاقبه بفسقه ثم أدخله الجنة". وكان هذا الرأي توسطاً بين المرجئة الذين قالوا بإيمانه وأرجاء حكم عقوبته وبين المعتزلة أنه في منزلة بين منزلتين فاسق لا كافر ولا مؤمن، وبعض فرق الخوارج في أنه كافر خالد في النار.

أما آراء الأشعري الكلامية الأخرى كقوله في الصفات وخلق القرآن ونفي القدر فإنها جاءت ردود على آراء المعتزلة. والصفات عنده مرتبطة بحياة الموصوف، فلأن الله حي يجب أن يكون عالماً، ومريداً، وقادراً، وسميعاً، وبصيراً، ومتكلماً، ومستطيعاً، وبهذا يقول الأشعري: "إن الحي إذا كان غير متكلم ولا مريد وجب أن يكون موصوفاً بضد الإرادة والكلام"[1]. وبتأكيد صفات الذات الإلهية يكون الأشعري قد وقف بصف الصفاتية، وتخلص جلياً من لقب المعطلة الذي أطلقه الآخرون على المعتزلة. ويرد الأشعري على أهم مسألتين ميزتا الاعتزال عن غيره من المذاهب الكلامية وهما مسألة خلق القرآن ومسألة نفي القدر. كان رده على المسألة الأولى، بقوله: "فلو كان القرآن مخلوقاً لكان الله قائلاً له: كن، والقرآن قوله، ويستحيل أن يكون قوله مقولاً له، لأن هذا يوجب قولاً ثانياً"[2]. والأمر يكون فاسداً على حد قول الأشعري، إذا اقتضى سلسلة من الأقوال لا نهاية لها.

ورد الأشعري على مقالة نفي القدر، بقوله بالكسب، وفحواه: "إن إكساب العباد مخلوقة لله تعالى، لأن الله تعالى قال: والله خلقكم وما تعلمون. وقال: جزاء بما كانوا يعملون، فلما كان الجزاء واقعاً على أعمالهم كان الخالق لإعمالهم"[3]. وإن سُأل الأشعري: هل يكون الله ظالماً بخلقه للظلم؟ أجاب بقوله: "خلقه(الظلم) ظلماً لهم لا

---

[1] -الأشعري، الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٢٠-٢٦

[2] -المصدر نفسه،ص٣٣

[3] -المصدر نفسه، ص ٩٦

له، ولم يكن الجائر جائراً لأنه فعل الجور جوراً لغيره لا له"[١]. ويبدو الأشعري في هذه الإجابة غير متمكن من دفع الظلم عن الله، وتحقيق العدل لأنه عادل، لا يفعل الظلم، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة بنفيها الصفة ونقيضها عن الذات الإلهية، ومسئولية الناس عن أفعالهم إن كانت خيراً أو شراً، حتى يكون للحساب معنى وشرعية.

لقد اتسمت ردود الأشعري على مقالات المعتزلة بتبسيط أفرغها من التفلسف الذي أظهره المعتزلة في مقالاتهم. فعلى سبيل المثال، فسر ما مقالة أبي الهذيل العلاف في القول بوحدة الصفة والذات (هو هو أو هو هي)، بقوله: "إن علم الله هو الله، فجعل (العلاف) الله علماً وألزم، فقيل له إذا قلت أن علم الله هو الله فقل يا علم الله أغفر ارحمني"[٢]. بينما كان العلاف يقصد من تلك الوحدة أن لا تكون الصفة مكتسبة من خارج الذات، فيكون التشبيه والتجسيم وارداً.

ويأتي رد المعتزلة، على ما ذهب إليه الأشعري، على لسان القاضي عبد الجبار، بقوله: "ثم نبع الأشعري وأطلق القول، بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، لوقاحته، وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين"[٣]. ويقصد القاضي بالمبالاة هو المس بفلسفة التوحيد والتنزيه، التي عنده وباقي المعتزلة جوهر الإيمان. وفي رؤية الناس لله تعالى يقول القاضي رداً على صفاتية الأشعري: "وما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية، وهذه مسألة خلاف بين الناس، وفي الحقيقة، الخلاف في هذه المسألة، إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشعرية الذين لا يكيفون الرؤية"[٤].

قبل تقصي انتماء أبي الحسن الأشعري الفقهي أو المذهبي، كما يُعبر عنه، تجدر الإشارة إلى العلاقة بين الانتماء الكلامي أو الفكري وبين الانتماء الفقهي، في هذه العلاقة يبدو من غير المألوف أن يكون المعتزلي حنبلياً، أو أن يكون الأشعري زيدياً أو

---

[١]-المصدر نفسه، ص٧٩

[٢]-الأشعري، الأبانة عن أصول الديانة، ص ١٤٤

[٣]-شرح الاصول الخمسة، ص ١٨٣

[٤]-المصدر نفسه، ص ٢٣٢

إباضياً. وهذا الأمر يعتمد على طبيعة التنافذ بين المعتزلة والزيدية أو بين الأشاعرة والحنابلة وغيرها. فقد كان أبو علي الجبائي وأبو القاسم الكعبي حنفيين، وكان القاضي عبد الجبار شافعياً، وكان الصاحب بن عباد شيعياً زيدياً، وهناك حالات عديدة أخرى. وكذلك من الأشاعرة هناك الشافعي، والحنفي، والحنبلي، والمالكي.

أما مذهب الأشعري الفقهي فقد اختلف المؤرخون في تحديده. فقد ذكره السبكي في "طبقات الشافعية الكبرى" أنه شافعي، وفي طبقات الحنفية ورد أنه: "كان حنفي المذهب معتزلي الكلام، لأنه ربيب أبي علي الجبائي، الذي رباه وعلمه الكلام"[1]. لكن خبر انتمائه إلى الحنفية، تضعفه رواية أبي بكر البيهقي حول محنة الأشاعرة في زمن السلطان السلجوقي طغرلبك، "عندما كان هو حنفياً ووزيره معتزلياً شيعياً (سراً) فلُعنت الأشاعرة مع الذين أسموهم بالمبتدعة على المنابر، ولم ينصر الأشاعرة إلا آلب أرسلان بن طغرلبك، بعد وفاة والده"[2]. كذلك عدّه ابن عساكر من أئمة الحديث، متأرجحاً بين المذهب المالكي والمذهب الشافعي، وهذا يعترض رواية كونه حنفياً، لأن الحنفية من أصحاب الرأي، ولا يلتقون مع أصحاب الحديث بمقالة ولا برأي. ولعلَّ الأشعري في تصريح له وفر على المؤرخين الجهود في حسم أمر تحديد انتمائه الفقهي، ورد ذلك في قوله: "قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، وبسُنّة نبيه، وما ورد عن السادة الصحابة، وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، نضرَّ الله وجهه، ورفع درجته، أبان الله به الحق ودفع الضلال"[3]. ويقتفي الأشعري أثر إمامه ابن حنبل في تكفير المعتزلة، بقوله: "ونقول: إن كلام الله غير مخلوق، وأن مَنْ قال بخلق القرآن فهو كافر"[4]، وعلى الرغم من أن هذا التصريح يُشير إلى الانتماء المذهبي الفقهي بشكل

---

[1]-الجواهر المضيئة، ص ٣٥٤

[2]-تبيين كذب المفترى، ص ١٠٨

[3]- الابانة عن أصول الديانة، ص ٢٠

[4]-المصدر نفسه، ص ٢٥

من الاشكال، لكن الاحتمال وارد بأن ذلك يعني المذهب الكلامي، من القول بإثبات القدر والصفات ورفض مقالة خلق القرآن، لا المذهب الفقهي. وبعبارة أخرى، لعلّ الأشعرية بشكل عام حنبلية في الأصول وشافعية أو مالكية في الفروع، كما هي الزيدية معتزلية في الأصول وحنفية في الفروع.

وبدون شك، يتناقض الأشعري في تبعيته لتشدد الإمام ابن حنبل مع ما ذهب إليه من انفتاح في كتابه "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" عند حديثه عن الفرق والمذاهب الإسلامية: "إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم"[1]. كذلك يتناقض ذلك الموقف مع ما رواه شمس الدين الذهبي من تسامح الأشعري، بقوله: "كلمة أعجبتني وهي ثابتة، رواها البيهقي، لما قرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري في داري ببغداد، دعاني فأتيته، فقال: "اشهد عليّ أني لا أكفر أحداً من أهل القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا اختلاف العبارات"[2].

إن صحت تلك الرواية عن الأشعري أو عن غيره من أرباب الفقه، فذلك يتعدى الدعوة إلى التسامح بين مذاهب المسلمين إلى التسامح تجاه الأديان الأخرى، فالمعبود واحد عند الجميع! إن الرواية السالفة الذكر مشابهة تماماً إلى ما رواه الذهبي عن الإمام ابن تيمية وهو في أواخر أيامه: "أنا لا أكفر أحداً". لكن ما ورد في كتب ابن تيمية وقبله الأشعري تكفير صريح للمخالفين ومن أهل القبلة، فما تفسير ذلك؟!

فيما يخص الأشعري يبدو الأمر مرتبطاً بالاندفاع ضد المعتزلة عند بداية الجنوح عنهم، ورغم عدم توفر تواريخ لتأليف كتبه إلا أن القول بعدم التكفير استناداً على ما رواه الذهبي كان في السنوات الأخيرة بالنسبة لكتابه المقالات، ثم تأكيد ذلك في لحظة الوفاة، وهي أصدق اللحظات وأكثرها وضوحاً للمواقف. وهذا ما ينطبق أيضاً على ابن تيمية. لكن أتباع الإماميين المذكورين لا يقرون بتصريحات قُبيل الموت، فقد سبقهم مَنْ رفض إعطاء الرسول رقعة يكتب فيها ما أراد قوله، وهو في النزع الأخير!

---

[1] –مقالات الاسلاميين، ١ص٣٤

[2] –سير أعلام النبلاء، ١٥ص٨٨

ترك الأشعري ثروة فكرية كبيرة، كلها تعود إلى فترة بعد الجنوح عن الاعتزال. ولم يحتفظ بما ألفه خلال اعتزاله، إن صح له تأليف في تلك الفترة؟. ومع ذلك فظاهرة إحراق الكتب أو إتلافها من قبل المؤلفين حصلت بكثرة، وربما فعل الأشعري ذلك حتى يتخلص من تلك الآثار، أو قام الأشاعرة من بعده بهذه المهمة. فلعله لا يخلو من التأليف أيام اعتزاله، وقد قيل عنه أنه كان إماماً في الاعتزال، وهل ظهرت غزارة تأليفه بعد ذلك مباشرة؟!

من كتبه التي ذكرها ابن عساكر في كتاب "تبيين كذب المفترى": كتاب "الموجز في مقالات الخارجين عن الملة والداخلين فيها"، "العمد في نقض آراء المعتزلة والقدرية في خلق الاعمال"، "اللّمع الكبير"، "اللّمع الصغير"، "الأصول في نقض أبي علي الجبائي"، "نقض تأويل الأدلة على البلخي المعتزلي"، "الرد على ابن الراوندي"، "جمل المقالات"، "الجواب في الصفات"، و"تفسير القرآن" الذي فيه يتشدد ضد شيوخه السابقين، بقوله: "وإنما أخذوا تفسيرهم (المعتزلة) عن أبي الهذيل بياع العلف، ومتبعيه، وعن إبراهيم نظام الخرز(النظام) ومقلديه، وعن الفوطي وناصريه، وعن المنسوب إلى قرية جُبّ(شيخه الجبائي) ومنتحليه، فإنهم قادة الضلال من المعتزلة الجهال".

توفي أبو الحسن الأشعري السنة ٣٢٤هـ، ورأسه في حجر صديق له يدعى أبو علي زاهر الفقيه، وآخر كلمات سمعها الفقيه منه، هي: "لعن الله المعتزلة موهوا ومخرقوا..."[1]. وهذه الرواية تفند رواية الذهبي، سالفة الذكر، أنه توفي متسامحاً مع خصومه. ويروى أنه دفن ببغداد في مكان يدعى مشرع الزوايا في مقبرة إلى جانب مسجد، بالقرب من حمام، وهي عن يسار المارة من السوق إلى نهر دجلة.

---

[1] -الرسالة القشيرية، ص٤

المصادر والمراجع

ابن أبي الوفاء الحنفي(ت٧٥٧هـ)

الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، تحقيق عبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر ١٩٩٠

ابن أبي حديد(ت٦٥٦هـ)

شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل أبراهيم، دار أحياء الكتب ١٩٥٩

شرح نهج البلاغة، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٤

ابن الأثير (ت٦٣٠هـ)

اللباب في التهذيب الأنساب، مكتبة القدسي،القاهرة ١٣٥٧هـ

ابن تغري(ت٨٧٤هـ)

النجوم الزاهرة، دار الكتب المصرية ١٩٢٩

ابن الجوزي(ت٥٩٧هـ)

المنتظم في تاريخ الامم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢

تلبيس ابليس، مكتبة المتنب،القاهرة

الحسن البصري، مكتبة الخانجي، مصر ١٩٣١

مناقب أبن حنبل، مطبعة الخانجي، مصر ١٩٧٩

ابن جني(ت ٣٩٢هـ)

الخصائص، مصر ١٩١٣

ابن حزم(ت٤٥٦هـ)

طوق الحمامة في الألفة والألاف، مطبعة المدني، القاهرة ١٩٧٥

جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر ١٩٦٢

الفصل في الملل والاهواء والنحل، دار الندوة الجديدة، بيروت ١٣٢٠هـ

ابن خلّكان(ت٦٨١هـ)
وفيات الاعيان، تحقيق أحسان عباس، دار الثقافة، بيروت
وفيات الاعيان، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٤٩
ابن دريد(ت٣٢١هـ)
الاشتقاق، تحقيق عبد السلام هارون، بغداد ١٩٧٩
أبن الراوندي(ت٢٥٠هـ)
فضيحة المعتزلة، بيروت ١٩٧٥
ابن سعد (ت٢٣٠هـ)
الطبقات الكبرى، تحقيق زياد محمد منصور، لجنة الثقافة الإسلامية، القاهرة ١٣٥٨هـ
ابن رجب الحنبلي(٧٩٥هـ)
طبقات الحنابلة
ابن طيفور (٢٨٠هـ)
كتاب بغداد، تصحيح محمد زاهد الكوثري، ١٩٤٩
ابن عبد ربه(ت٣٢٧هـ)
العقد الفريد، تتحقيق أحمد أمين وآخرون، القاهرة ١٩٤٠
ابن عبري(ت٦٨٥هـ)
تاريخ مختصر الدول، دار المسيرة، بيروت
ابن عساكر(ت٥٧١هـ)
تبيين كذب المفترى، مطبعة التوفيق، دمشق ١٣٤٧هـ
ابن فورك(ت٤٠٦هـ)
الحدود في الاصول، جامعة لندن ١٩٩١
مجرد مقالات الاشعري، تحقيق دانيال جيمانة، دار الشروق، بيروت
ابن قتيبة(ت٢٧٦هـ)
تأويل مختلف الحديث، دار الجيل، بيروت ١٩٧٢
المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة
عيون الاخبار، دار الكتب المصرية ١٩٢٥

ابن قدامة المقدسي(ت٦٢٠هـ)
تحريم النظر في كتب الكلام، تحقيق عبد الرحمن دمشقية، عالم الكتب، بيروت
ابن قيم الجوزية(ت٧٥١هـ)
اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٤
ابن الكلبي (ت٢٠٤هـ)
الاصنام، تحقيق أحمد زطي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٥
ابن كثير(ت٧٧٤هـ)
البداية والنهاية، دار الكتب العلمية، بيروت
ابن المرتضى (ت٨٤٠هـ)
طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنه ديفلد، دار المنتظر، بيروت ١٩٨٨
المنية والأمل، تحقيق محمد جواد مشكور، دار الندى، بيروت ١٩٩٠
ابن منظور(ت٧١١هـ)
مختصر تاريخ أبن عساكر، تحقيق مأمون الصاغرجي، دار الفكر
ابن نباتة(ت٧٦٨هـ)
سرح العيون في شرح رسالة أبن زيدون، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار الفكر العربي
أبو عبد الله الذهبي(ت٧٤٨هـ)
ميزان الإعتدال، تحقيق علي البجاوي، عيس البابي وشركاؤه
سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارناؤط، مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٨٢
تاريخ الاسلام، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي ١٩٩٣
أبو يوسف (ت١٨٢هـ)
كتاب الخراج، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٩
الاسفرائيني(ت٤٧١هـ)
التبصير في الدين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب ١٩٨٣

الأشعري، أبو الحسن (ت٣٢٤هـ)

الابانة عن أصول الديانة، تحيق فوقية محمود، دار الانصار، مصر ١٩٧٧

اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق جواد غرابة، مصر ١٩٥٥

مقالات الإسلاميين وأختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتر، دار فرانز شتايز ١٩٨٠

مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الحداثة ١٩٨٥

الأشعري، سعد (ت٣٠١هـ)

المقالات والفرق، مركز منشورات علمي ١٣٦١هـ

الأصبهاني(ت٤٣٠هـ)

حلية الأولياء وطبقات الاصفياء، مطبعة السعادة، مصر ١٩٣٣

الأصفهاني(ت٣٥٦هـ)

الاغاني، دار التقدم، مصر

مقاتل الطالبيين، تحقيق أحمد صقر، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٨٧

الآمدي (ت٦٣٠هـ)

غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة ١٩٧١

أمين، أحمد(ت١٩٥٤م)

ضحى الاسلام، مكتبة النهضة، القاهرة، الطبعة العاشرة

الامين، محسن (ت١٩٥٢م)

أعيان الشيعة، مطبعة الأنصاف، بيروت ١٩٦١

، عبد الرحمن

مذاهب الإسلاميين (المعتزلة والأشاعرة)، دار الملايين، بيروت ١٩٨٣

موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٩٣

بروكلمان، كارل (ت١٩٥٦م)

تاريخ الأدب العربي، دار المعارف، مصر

البسوي(ت٢٧٧هـ)

المعرفة والتاريخ، تحيق أكرم ضياء الدين، بغداد ١٩٧٥

البغدادي، الخطيب(ت٤٦٣هـ)

تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت

البغدادي، عبد القاهر (ت٤٢٦هـ)

أصول الدين، استانبول ١٩٤٨

الفرق بين الفرق، مطبعة المعارف، مصر

الملل والنحل، تحقيق البير نصرى نادر، دار الشروق ١٩٩٢

البلخي، أبو زيد(٣٢٢هـ)

البدء والتاريخ، باريس ١٩١٦

البلخي، أبو القاسم (ت٣١٩هـ)، القاضي عبد الجبار(ت٤١٥هـ)، الجشمي(ت٤٩٤هـ)

فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر ١٩٧٤

البلاذري (القرن الثالث الهجري)

أنساب الاشراف، تحقيق باقر المحمودي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٧٧

البيروني(ت٤٤٠هـ)

الجماهر في معرفة الجواهر، دار المعارف العثمانية، حيدر أباد ١٣٥٥هـ

الآثار الباقية عن القرون الخالية، المانيا ١٩٢٣

التبريزي(ت٥١٢هـ)

شرح ديوان أبي تمام، دار المعارف، مصر

تقي الدين الحنفي(ت١٠٠٥هـ)

الطبقات السُنية في تراجم الحنفية، هجر للطباعة والنشر ١٩٨٩

التوحيدي(ت٤١٤هـ)

الأمتاع والمؤانسة، دار مكتبة الحياة، بيروت

البصائر والذخائر، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق ١٩٦٤

الرسالة البغدادية، تحقيق عبود الشالجي، دار الكتب، بيروت١٩٨٠

الجاحظ (ت٢٥٥هـ)

البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ١٩٤٨

البخلاء، دار الكتاب العربي، سوريا ١٩٨٣

الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مصر ١٩٣٨

الرسائل، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ١٩٣٨
الرسائل، تحقيق حسن السندوبي، القاهرة ١٩٣٣

جار الله، زهدي

المعتزلة، القاهرة ١٩٤٨

الجرجاني(ت٨١٦هـ)

التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٥
المواقف، مصر ١٩٠٧

الجندي، عبد الحليم

أحمد بن حنبل إمام السنة، دار المعارف

الجهشياري(ت٣١٠هـ)

الوزراء والكتاب، القاهرة ١٩٣٨

جودة، جمال محمد

العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام، الشركة العربية للطباعة والنشر ١٩٧٩

الحموي(ت٦٢٦هـ)

معجم البلدان، دار صادر، بيروت ١٩٥٥
معجم الادباء، تحقيق مرجيلوث، مطبعة هندية بالموسكي، مصر ١٩٢٥
معجم الادباء، تحقيق أحسان عباس، دار الغرب الإسلامية ١٩٩٣

الخياط (ت٢٩٠هـ)

الانتصار والرد على الملحد أبن الراوندي، المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٧
الانتصار والرد على أبن الراوندي الملحد، دار الكتب المصرية ١٩٢٥

الدار قطني (ت٣٨٥هـ)

أخبار عمرو بن عبيد، تحقيق يوسف فان إس، بيروت ١٩٦٧

الداودي(ت٩٤٥هـ)

طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، مصر ١٩٧٢

الدوري، عبد العزيز

تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، دار الشروق، بيروت، طبعة ثانية

ديبر، هانز

خطبة واصل بن عطاء، بريل ١٩٨٨

النظام الفلسفي عند معمر بن عباد السلمي، بيروت ١٩٧٥

الدينوري(ت٢٨٢هـ)

الاخبار الطوال، مكتبة المثنى، بغداد

الرازي(ت٨٢٧هـ)

الجرح والتعديل، دار المعارف العثمانية

الرازي، فخر الدين(ت٦٠٤هـ)

التفسير الكبير، دار الفكر للطباعة والنشر ١٩٨١

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق محمد عزب، مطتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٣

محصل افكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي ١٩٨٤

الراوي، عبد اللطيف

المجتمع العراقي في شعر القرن الرابع للهجرة، مكتبة النهضة، بغداد

السبكي (ت٧٧١هـ)

طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناجي، مصر ١٩٦٥

السمعاني(ت٥٦٢هـ)

الانساب، الهند ١٩٦٢

السيوطي(ت٩١١هـ)

طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣

المزهر في علوم اللغة وانواعها، مصر

الشيخ المفيد(ت٤١٣هـ)

اوائل المقالات، دار الكتاب الإسلامي، بيروت

الشهرستاني(ت٥٤٨هـ)

الاقدام في علم الكلام، تحقيق الفرد جيوم

الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت

شهاب الدين الحنبلي (ت١٠٣١هـ)
شذرات الذهب في أخبار منْ ذهب، دار أبن كثير، دمشق
الشيرازي (ت٤٧٦هـ)
المجالس المؤيدية، تحقيق محمد عبد الستار الناصر، القاهرة ١٩٧٥
الشالجي، عبود (ت١٩٩٦)
موسوعة الكنايات العامية البغدادية، دار الكتب، بيروت ١٩٨٢
الصفدي (ت٧٦٤هـ)
الوافي بالوفيات، دار فرانز شتايز ١٩٨٠، الجزء الاول، استانبول ١٩٣١
صومي، أبراهيم
المقالات في الامة السريانية، سان بالو، البرازيل ١٩٧٩
ضيائي، علي أكبر
فهرس مصادر الفر ق الاسلامية-العلوية، دار الروضة، بيروت ١٩٩٢
الطبري (ت٣١٠هـ)
تاريخ الامم والملوك، مطبعة الاستقامة، القاهرة ١٩٣٩
الطبرسي(ت حوالي ٦٢٠هـ)
الاحتجاج، منشورات دار النعمان ١٩٦٦
الطوسي، نصير (ت٦٧٢هـ) و الحلي(٧٢٦هـ)
كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، تحقيق حسن مكي العاملي، دار الصفـوة، بـيروت ١٩٩٣
الطوسي، السراج (ت٣٨٧هـ)
اللّمع في التصوف، تحقيق نيكلسون، ليدن ١٩١٤
العباسي(ت٩٦٣هـ)
معاهد التنصيص على شواهد التخليص، تحقيق محمد محي الدين عبـد الحميـد، مصـر ١٩٤٧
عزام، عبد الوهاب
التصوف وفريد الدين العطار، دار احياء الكتب العربية، ١٩٤٥

العسقلاني(ت٨٥٢هـ)

لسان الميزان، دار الفكر، بيروت ١٩٨٧

العسكري (ت٣٩٥هـ)

الاوائل، تحقيق محمد مصريو وليد قصاب، دمشق ١٩٧٥

العطار، فريد (ت حوالي ٥٣٠هـ)

كَزيدة تذكرة اولياء، تهران، ١٣٥٣هـ (باللغة الفارسية)

العقيلي (ت٣٢٢هـ)

الضعفاء الكبيرن تحقيق قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت

الغزالي (ت ٥٠٥هـ)

تهافت التهافت، دار الفكر اللبناني ١٩٩٣

المقصد الأسنى في شرح معاني اسماء الله الحسنى، الجفان والجابي للطباعة والنشر ١٩٨٧

الفخري (القرن التاسع هجري)

تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الاديان، تحقيق رشيد البندر، دار الحكمة للطباعة والنشر ١٩٩٤

فرح، الياس

الصراع الفكري عند الجاحظ، بغداد ١٩٨١

القاضي التنوخي (ت٣٨٤هـ)

نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق عبود الشالجي، ١٩٧١

القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ)

تثبيت دلائل النبوة، تحقيق عبد الكريم عثمان، دار العربية، بيروت ١٩٦٦

شرح الاصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مصر ١٩٦٥

المغني في أبواب التوحيد والعدل، الدار المصرية للتأليف والترجمة

المجموع المحيط بالتكليف، جمع أبن متويه، المطبعة الكاثوليكية، بيروت

القاضي عياض (ت٥٤٤هـ)

ترتيب المسلك وتقريب المسائل لمعرفة اعلام مذهب ابن مالك، تحقيق أحمد بكير، دار مكتبة الحياة، بيروت

القشيري(ت٣٦٥هـ)

الرسائل القشيرية، تحقيق فير محمد حسن، المعهد المركزي للأبحاث الاسلامية، باكستان

القلقلشندي (ت٨٢١هـ)

صبح الاعشى، المطبعة الاميرية، القاهرة ١٩١٣

قمني، سيد

الاسطورة والتراث، سينا للنشر ١٩٩٣

الكتبي(ت ٧٦٤هـ)

فوات الوفيات، مكتبة النهضة، القاهرة ١٩٥١

المبرد (ت٢٨٥هـ)

الكامل في اللغة والأدب، مؤسسة المعارف، بيروت

الكامل في اللغة والأدب، القاهرة

المجلسي (ت١٧٠٠م)

بحار الانوار، دار احياء التراث العربي، بيروت

المرتضى (ت٤٦٣هـ)

الأمالي، مكتبة المرعشي، قم ١٤٠٣هـ، مصورة عن طبعة ١٩٠٧

الأمالي، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العربية ١٩٥٤

الشافي في الإمامة، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران

مروه، حسين(قتل ١٩٨٧م)

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الفارابي، بيروت ١٩٧٨

المزي(ت٦٥٤هـ)

تهذيب الكمال في اسماء الرجال، تحقيق بشار معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٥

المسعودي(ت٣٤٦هـ)

مروج الذهب، تحقيق شارل بلا، الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٧٣

مروج الذهب، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢

التنبيه والأشراف، مكتبة الخياط، بيروت ١٩٦٥

معروف، ناجي (ت١٩٧٧)

عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الاعجمية، بغداد ١٩٧٤

المعري(ت٤٤٩هـ)

رسالة الغفران، شرح كامل الكيلاني، مطبعة المعارف، مصر

رسالة الغفران، شرح بنت الشاطئ، دار المعا ف، مصر ١٩٥٠

المقريزي(ت٨٤٥هـ)

الخطط المقريزية، دار العرفان، لبنان ١٩٥٩

ملحم، علي

المناحي الفلسفية عند الجاحظ، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠

الملطي (ت٣٧٧هـ)

التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع، تحقيق س.ديريڼغ، استانبول ١٩٣٦

نادر، البير

فلسفة المعتزلة، مصر ١٩٥٠

النسائي، الدار قطني، النجاري

المجموع في الضعفاء والمتروكين، تحقيق عبد العزيز السيروان، دار القلم ١٩٨٥

النشار، علي سامي

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الاسكندرية ١٩٦٢

الناشئ الاكبر(ت٢٩٣هـ)

الكتاب الاوسط مسائل الامامة، بيروت ١٩٧١

النجم، وديعة

الجاحظ والحاضرة العباسية، بغداد ١٩٦٥

النديم (ت٣٧٥هـ)

الفهرست، دار المعرفة، بيروت

الفهرست، تحقيق رضا المازنداري، دار المسيرة ١٩٨٨

النسفي(ت٥٠٨هـ)

تبصرة الأدلة، تحقيق كلود سلامة، دمشق ١٩٩٣

النصيبي، ابن حوقل (ت٣٦٧هـ)

صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت

النوبختي(القرن الثالث الهجري)

فرق الشيعة، المطبعة الحيدرية، النجف ١٩٣٦

النويري (ت٧٣٣هـ)

نهاية الأرب في فنون الادب، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٥

النيسابوري(ت القرن الخامس هجري)

مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق معن زيادة و رضوان السيد، معهد الانماء العربي، بيروت ١٩٧٩

اليافعي(ت٧٦٨هـ)

مرآة الجنان وعبرة اليقظان، دار المعارف النظامية، حيدر أباد

اليسوعي، فكتور

النزعة الكلامية في اسلوب الجاحظ، مصر ١٩٦٤

اليعقوبي (ت٢٩٢هـ)

تاريخ اليعقوبي، منشورات الشريف الرضي، قم ١٤١٤هـ

مخطوطات:

مناظرة أبي الهذيل العلاف ومجنون الدير، النسخ ١٠٩٠هـ، المكتبة البريطانية Or 3991

مختارات من كتاب لفصول الجاحظ، النسخ في مصر ١٨٧٧م، خزانة الامير كريمر النمساوي، المكتبة البريطانية Or 3138

دوريات

مجلة المعرفة المصرية، السنة ١٩٣٣، ١٩٣٥

مجلة الناقد اللبنانية، السنة ١٩٩٤

مجلة لغة العرب العراقية، السنة ١٩٣١

مجلة سومر العراقية السنة ١٩٤٨

مجلة النور الإسلامية، تصدر بلندن، السنة ١٩٩٣

المحتــويات





معتزلة البصرة وبغداد

ترك المعتزلة تراثاً فكرياً، لا يتحدد بما نقلته كتبهم أو ما نقله الآخرون عنهم فقط، بل يتحدد أيضاً في إمتداد أفكارهم وصلاحيتها لعصور آتية، كونهم وضعوا العقل وسيطاً بين السماء والبشر، وجعلوه في مقدمة الأصول الأخرى.

في هذا الكتاب تمت دراسة عشرين ونيف من الشخصيات الكلامية، من نُفاة القدر والصفات والقائلين بخلق القرآن من غير المعتزلة ومن شيوخ الاعتزال البارزين.

Dar Al- HIKMA
Publishing & Distribution
ISBN 1898209065